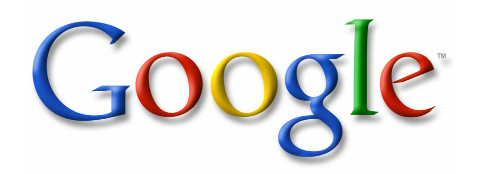




Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Werk, geistl. Rath Dr. v. Hirscher, geistlichen Rath Dr. Staudenmaier und Dr. Vogel,

[illegible] der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

[illegible]iebenter Band.

[illegible]burg,

[illegible] Fr. Wagner'schen [illegible]

[illegible]erold'schen Buchh[illegible]

1842.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom

Geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Werk,
geistl. Rath Dr. v. Hirscher, geistlichen Rath
Dr. Staudenmaier und Dr. Vogel,
Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg
im Breisgau.

Siebenter Band.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)
1842.

I.

Abhandlungen.

1.

Bibelverbot und Bibelverbreitung.

Der Blick in die erste beste Einleitung in die Bücher des Neuen Testamentes zeigt uns, daß frühzeitig schon Uebersetzungen einzelner Schriften desselben, vorzüglich in die verschiedenen semitischen Sprachen, dann auch in die herrschende Abendländische, seyen angefertigt worden. Sie fallen meist in die Zeit der Verbreitung des Christenthums, mit welcher nur allmählig die Kirche sich gestalten konnte. Der Stoff mußte vorhanden, bereitet seyn; hienach erst, gewann derselbe seine Organisation zu einem wohlgegliederten Ganzen, ließ sich ausscheiden und mußte ausgeschieden werden, was in den wohlgeordneten Bau sich nicht fügte.

Jene ältesten Uebersetzungen unternahm, wer dazu sich befähigt glaubte; nicht immer in der Absicht getreulich wieder zu geben, was der Verfasser eines Evangeliums, der Schreiber eines Briefes berichtet, geschrieben, gelehrt hatte; bisweilen eher in derjenigen, eigene Lehrsätze und Meinungen dadurch zu unterstützen, diesen größere Geltung zu verschaffen, wenn sie an eine beglaubigte Autorität sich anlehnten. Schon Hieronymus klagt, daß die Uebersetzungen unendlich von einander abwichen; daß es beinahe eben so viele Arten derselben gäbe als Handschriften, keine mit der andern übereinstimme [1]). Da-

1) Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumserit (nemlich des Hieronymus eigene berichtigte Ueber-

mit war Glaubenseinheit unmöglich, mußte sich in gesonderte Meinungen, in abweichende, selbst widersprechende Lehren Aller immer mehr auflösen. Wie Papst Damasus die Nothwendigkeit der Hülfe einsah, wie der heilige Hieronymus das gesegnete Werkzeug hiezu wurde, ist bekannt.

Die Christenheit erhielt nun eine sorgfältig geprüfte, durch die oberste Autorität in der Kirche beglaubigte, öffentlich eingeführte Uebersetzung. Andere Uebersetzungen wurden hiedurch nicht verboten, aber ein anderer, als bloßer Privatgebrauch denselben nicht gestattet. Daß von dieser Zeit an bis gegen das zwölfte Jahrhundert davon keine unternommen wurden, fällt nicht der Kirche zur Last, die Ursache liegt in den allgemeinen Verhältnissen. Es war kein Bedürfniß dazu vorhanden; keine Landessprache hatte sich noch umgebildet, um Schriftsprache werden zu können; Jedenfalls würde Vervielfältigung und Verbreitung einer solchen Privatarbeit bei dem damaligen Stand der Sache zu den unmöglichen Dingen gehört haben.

Die Thatsache, daß in dem Mittelalter die heilige Schrift nicht in der Layen Händen gewesen seye, weil nicht seyn konnte, hat denn manchmal durch einen sehr gewagten Sprung zu der Behauptung geführt, sie seye überhaupt nicht bekannt gewesen. Nehme man die erste beste theologische Schrift jener Zeit zur Hand, sie wird den Gegenbeweis führen. Weiß man ja, daß der heilige Dominicus seinen Jüngern anhaltendes Erforschen des Alten und des neuen Testamentes auf das Dringenste empfahl [2]; so daß ein Weltgeistlicher, der sich

setzung) et a saliva, quam semel imbibit, viderit discrepare, quod lectitat, non statim erumpet in vocem: me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? — Verum non esse quod variat, etiam maledicorum testimonio comprobatur. Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant: quibus? Tot enim sunt exemplaria paene, quot codices. *Hieronym.* praef. in IV. Evang. ad Damasum.

2) Theod. de Apolda vita S. Dominici, Nr. 195.

unter dieselben wollte aufnehmen lassen, bat: man möchte hiemit nur so lange noch zuwarten, bis er sich ein neues Testament würde gekauft haben [3]).

Daß aber das Wort mit dem Hauptinhalt der heiligen Schrift, mit dem, was zu Glauben und Thun das Wesentlichste, Wichtigste gewesen, durch die Predigten seye bekannt gemacht worden, zeigt uns ein Blick in die aus jener Zeit übrig gebliebenen Vorträge, von denen zwar nur die in lateinischer Sprache abgefaßten auf uns gekommen sind, aber zu einem richtigen Schluß über Form und Inhalt der in den Landessprachen vorgetragenen berechtigen. Haben sich zwar von diesen keine Ueberreste erhalten, weil sie höchst wahrscheinlich nicht einmal schriftlich verfaßt wurden, so wissen wir doch, daß es daran nicht mangelte. In Frankreich hielt der heilige Bernhard dergleichen; in Italien sagt es Papst Innocenz der Dritte von sich selbst [4]). Aus Deutschland haben wir ein unterwerfliches Zeugniß [5]), von England dürfen wir es daraus schließen, daß im Jahr 1203 eine Lebensgeschichte des heiligen Wulstan, mehr denn hundert Jahre früher in der Landessprache verfaßt, nach Rom geschickt wurde [6]).

Aber es wurden auch im zwölften Jahrhundert schon, und noch früher, einzelne Theile der biblischen Bücher in Landessprachen übersetzt, ohne daß die Kirche Einrede dagegen

---

3) Barthol. Trident. vita S. Dominici. Nr. 11.

4) Sermone nunc literali nunc vulgari lingua proposui; Innoc. Serm. de temp. praef. in opp.

5) Die Landgräfin Sophie von Thüringen forderte ihre Schwiegertochter, die heilige Elisabeth, auf, mit ihr an Marien Himmelfahrtstag in die Kirche zu gehen:

> Dae singen schöne messen die deutschen herren,
> Die unser lieben Frauen dag sonderlich erenn;
> Dae predigt man von ir ou villeichten.

Autor rhytmicus de vita S. Elisabethae etc., in Menken SS. rer. Germ. T. II.

6) Innocentii III. S. P. Epist. 17, 62, ed. Brequigny et du Theil.

erhoben hätte.[7]) So z. B. wurde Solches durch Wilhelm den Eroberer veranstaltet. Ein Mönch, Namens Grimoald, that das Gleiche am Ende des eilften Jahrhunderts[8]); daß dieses in Deutschland ebenfalls statt gefunden, sehen wir aus einer Verordnung des Cardinal-Bischofs Quido von Palestrina, welcher als päpstlicher Legat im Jahr 1202 zu Lüttich die Verfügung traf, daß deutsche Uebersetzungen von Büchern der heiligen Schrift dem Bischof zugestellt werden müßten, der sie nur nach genommener Einsicht zurückzugeben habe[9]).

Hiezu, wie zu dem nachherigen Verbot Papst Gregors IX., daß von den Büchern beider Testamente den Layen einzig das Psalter oder das Brevier zu haben gestattet seye[10]), nöthigten gemachte Erfahrungen[11]).

Der erste bekannte Versuch, die heilige Schrift ohne Authorisation der Kirche in eine Landessprache zu übersetzen, jene sodann mittelst dieser Uebersetzung zu bekämpfen, fällt in das letzte Viertel des zwölften Jahrhunderts und wurde durch den bekannten Peter Waldo gemacht. Zwar kann derselbe nicht der eigentliche Urheber, sondern nur der Veranlasser dieser Uebersetzung genannt werden. Er bediente sich hiezu eines gewissen Stephans von Eviso, der später als Priester und Beneficiat der Kirche zu Lyon erscheint, zur Zeit aber, als er diese Arbeit unternahm, wahrscheinlich noch Laye war, höchstens die niedern Weihen hatte. Ein armer Schüler, Namens Bernhard, von welchem sonst nichts weiteres bekannt ist, diente ihm dabei als Schreiber[12]). Ob bei der Ueber-

---

7) Roquefort de l'etat de la poesie Française dans le XII. et XIII. siècles, Paris 1821 p. 45.

8) Hist. lit. de la France. T. VII. p. 53.

9) Miraei Opp. dipl. 1. 564.

10) Harduin. Concil. T. VII., p. 178.

11) Weßwegen Harzheim dem IV. Band seiner Concilien eine Dissertation beigefügt hat: de primo abusu scripturae in linguam vulgi versae.

12) Hist. lit. de la France T. IX. p. 149.

setzung die Ursprache oder die Vulgata zu Grund gelegt worden seye, wissen wir nicht; das Letztere aber ist das Wahrscheinlichere. Gewisser ist, daß die Arbeit nur über die Evangelien und einige andere Bücher sich erstreckte. Wir kennen keine Ueberbleibsel, die sich erhalten hätten, aus denen sich auf die Treue und den Werth dieser Uebersetzung und ihr Verhältniß zur Kirchenlehre schliessen ließe.

Diesem Vorgang folgten etwa zwanzig Jahre später Waldo's Anhänger in der Stadt Metz. Auch diese ließen sich die meisten Schriften des neuen Testaments, so wie einige des Alten in ihre Muttersprache übertragen [13]). Wessen sie sich hiezu bedient, ist unbekannt, mehr als wahrscheinlich aber, daß es kein Geistlicher, wenigstens kein in organischer Verbindung mit der Kirche gebliebener, Geistlicher gewesen seyn konnte. Hingegen wissen wir, daß diese Uebersetzung zu Vorträgen in gesonderten, von der Kirche nicht anerkannten [14]), ja feindselig wider dieselbe sich erhebenden Versammlungen und auch sonst zu Abweisung der kirchlichen Lehre benützt wurde. Diese Uebersetzung scheint ziemlich verbreitet und angewendet worden zu seyn, denn sie rief schon im zweiten Jahr der Regierung Innocenzens des Dritten (1194) zwei öfters angeführte, besprochene und einseitig ausgelegte Schreiben, eines an die Einwohner von Metz, das andere an den dortigen Bischof und die Domherren hervor. An diese Schreiben knüpft sich die traditionelle Lehre des Protestantismus von dem päpstlichen Bibelverbot, indeß dieselben nicht gegen das Uebersetzen der heiligen Schrift, ebensowenig gegen das Lesen solcher Uebersetzungen, sondern gegen den Mißbrauch gerichtet sind, welcher damit gemacht werden wollte.

Schon der Eingang des päpstlichen Schreibens an die

---

13) Evangelia, epistolas Pauli, psalterium, moralia, Job, et plures alios libros. Innocentii III. S. P. Epistolae ed. Baluzius II, 141.

14) Secretis conventionibus; Ibid.

Einwohner von Metz [15]) stellt den Ungrund jener Behauptung in sein volles Licht. Der Papst erklärt: „die Begierde die göttliche Schrift zu kennen und sich daraus zu erbauen seye löblich". Daß dieses nicht eine hingeworfene Phrase, nicht eine bereitende Formel (captatio benevolentiae), sondern Ueberzeugung des Oberhauptes der Kirche gewesen seye, erhellet aus folgender Stelle einer Predigt desselben: „Christus hat den Verführer zurückgewiesen, nicht durch seine ihm innewohnende Kraft, sondern einfach durch das Zeugniß der heiligen Schrift. Hiemit wollte er uns lehren, daß so oft schwere Versuchung uns entgegentrete, dieses Zeugniß auch unsere Zuflucht seyn müsse; er stellte uns einen Spiegel auf, in den wir blicken, ein Vorbild, das wir nachahmen sollen [16])". — Doch glaubte er, daß sie die heilige Schrift zu Nutzen nur mit der erforderlichen Vorbereitung, nur mit der Fähigkeit in die verborgenen Schätze derselben einzudringen, vorzugsweise nur von demjenigen, welcher Andern ihre Lehre zu verkünden habe, zur Hand zu nehmen seye. Kann ihm derjenige so völlig Unrecht geben, welcher sie genau kennt, welcher mittelst dieser Kenntniß weiß, wie nahe die Gefahr des Irrthums steht; welcher die erforderliche Fähigkeit klaren Verständnisses nicht Jedem ohne Unterschied zuschreiben kann, welchem bekannt ist, daß gerade die unverständlichsten Theile für die, weniger Klarheit als Wundersames suchende Menge, die lockendsten seyen, auf diese den unwiderstehlichsten Reiz üben [17])?

Es war daher nicht die Thatsache der Uebersetzung, sondern dasjenige, was sich an dieselbe knüpfte, was Innocenz zu seinem Schreiben bewog. Mit dem Besitz der Uebersetzung

---

15) Innocentii Epist. 11, 142.

16) Innocentii Sermo I in Dom. 1. Quadrages.

17) Weyß erzählt in seiner Reise durch das Berner Oberland: ein Herr von Thormann habe den Bewohnern eines entlegenen Weilers in den Hochalpen im siebenzehnten Jahrhundert eine Bibel geschenkt, die sich gut erhalten habe, einzig die Offenbarung St. Johannes sey ganz verlesen gewesen.

glaubten die Einwohner von Metz auch in denjenigen der Fähigkeit, dieselbe vollkommen zu verstehen, sie nach Belieben anzuwenden gekommen zu seyn, was die Kirche ihnen zu bieten vermöchte, entbehren zu können. Gegen diese Verblendung, gegen den nothwendig aus derselben erwachsenden Irrthum, gegen die Gefahr, von der Kirche sich zu trennen, mußte das Oberhaupt der Kirche sprechen, und das ist der Hauptinhalt seines Schreibens. „Das Verlangen, sagte es, durch die heimliche Schrift sich zu erbauen, dürfe nicht heimlich befriedigt werden, nicht in anmaßlichen Predigen ausarten, nicht zu Geringschätzung der bestellten Priester führen. Gott wolle nicht, daß sein Wort in geheimen Zusammenkünften, wie bei den Irrgläubigen geschehe, sondern öffentlich in der Kirche verkündigt werde. Nicht Jedermann könne die Geheimnisse des Glaubens auslegen; ja es vermöchte nicht einmal eines Jeden Verstand in dieselben eindringen. Die heilige Schrift seye so tief, daß nicht bloß Einfältige und Ungelehrte, sondern selbst Einsichtsvolle und Gelehrte dieselbe nicht auszuforschen wüßten. Da aber die Kirche eigene Lehrer bestellt habe, so dürfe nicht ein Jeder zum Lehramt sich herbeidringen; die Versicherung eines innern Berufs könne aber ein Jeder Irrlehrer geben". Dem Bischof und dem Kapitel aber wurde aufgetragen, nachzuforschen, wer eigentlich der Urheber dieser Uebersetzung seye, was ihn zu deren Anfertigung bewogen habe, wie sie benützt werde?

Es bedarf nur eines bescheidenen Maaßes von Unbefangenheit, um einzusehen, daß aus diesen Schreiben weder diejenigen Folgerungen noch diejenigen Vorwürfe abzuleiten seyen, zu welchen seichte Oberflächlichkeit, in Verbindung mit stabil gewordener traditioneller Abneigung, sich ein Recht vorweg nehmen zu dürfen glaubt. Das Befremden hierüber dürfte um so größer werden, wenn wir eine ähnliche Verwechslung gegründeter Besorgniß vor Mißbrauch mit untersagtem Gebrauch nicht in neuester Zeit wiederholt sähen; welches merkwürdige Zeugniß über die Gewissenhaftigkeit einer

breit auftretenden Parthei in der Wahl ihrer Mittel eigentlich zu diesem Aufsatz Veranlassung gab.

Wären Uebersetzungen der heiligen Schrift von den Oberhäuptern der Kirche scheel angesehen worden, so hätten weltliche Fürsten schwerlich dergleichen veranstaltet, wie z. B. in Deutschland in der Mitte des 13. Jahrhunderts durch Kaiser Conrad den Vierten [18]), in Frankreich ein Jahrhundert später unter Carl V. durch dessen Erzieher den nachmaligen Bischof von Lisieur, Nikolaus Oresme [19]), in Spanien auf Veranstaltung König Alphons X. [20]) geschah. Wir wollen im weitern nur an die altbekannte Thasache der 14 gedruckten vorlutherischen Uebersetzungen erinnern. Wenn aber die Päpste entweder in den Personen, welche dergleichen unternahmen, eine Bürgschaft, oder in der Prüfung, welche sie anordneten, eine Sicherstellung gegen Verfälschung suchten, so übten sie damit nicht sowohl ein Recht, das ihr Amt in Anspruch nehmen durfte, sondern noch weit mehr eine Verpflichtung, die ihnen dasselbe auferlegte und welcher sie, ohne Vorwurf auf sich zu laden, sich nicht hätten entziehen können.

Diese Obliegenheit trat ernster und gebieterischer an sie heran, sobald die Lehre sich wollte geltend machen, daß die Ermittlung, was geoffenbarte Wahrheit seye, von keiner eingesetzten Autorität in Anspruch dürfe genommen werden, sondern daß es dem eigenen Ermessen eines jeden Einzelnen anheimfallen müsse, sich von derselben anzuvernünfteln, was ihm beliebig, und hiemit eine allgemeine Verbreitung der heiligen Schrift folgerichtig in Verbindung gesetzt wurde. Diese Obliegenheit mußte ihre Forderungen stellen, sobald Uebersetzungen vervielfältigt wurden, die nicht bloß von Solchen ausgegangen waren, die bei der Kirche um keine Beglaubi-

---

18) Sie ist metrisch. Schütze in Hamburg hat dieselbe im Jahr 1779 in zwei Bänden herausgegeben. Rudolf von Hohenems soll der Verfasser gewesen seyn.

19) Mezerai Abregé de l'hist. de France T. III. p. 363.

20) Mariana L. XIII., c. 7.

gung nachgesucht hatten, sondern vielmehr auf alle Weise dieselbe zu bekämpfen begonnen hatten. Giebt es doch kaum ein Werk, in welchem bei Uebertragung in eine andere Sprache der Uebersetzer nicht Einzelnes unrichtig auffaßte, Mehrere, vielleicht nicht immer in dem Unwesentlichsten, auffallend von einander abwichen; dem nicht Jeder seine besondere und eigenthümliche Färbung aufdrückte. Dieß nun bei einer Sammlung, wie die heilige Schrift, insbesondere; dann vollends, sobald sie zur Unterlage sich ausschließender, ja gar befehdender, Lehrgebäude dienen sollte. Man kennt ja z. B. wie und aus welchen Gründen, in die Worte: *Λογιζόμεθα οὖν, πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον* das Wörtlein „allein“ hineingeschmuggelt und was auf dasselbe gebaut wurde.

Das tridentinische Concilium nahm sich daher nichts vorweg, sondern übte nur eine mit gebieterischer Nothwendigkeit ihm auferlegte Verpflichtung, wenn es „um jückende Geister zu zügeln“ beschloß: Niemand solle, in Sachen des Glaubens, der Sitten, in demjenigen, was zu Auferbauung christlicher Lehre gehört, eigener Weisheit vertrauend, die heilige Schrift seinem Sinn anzwängen, entgegen demjenigen Sinn, den die heilige Mutterkirche, welcher über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schrift zu entscheiden zusteht, angenommen hat und annimmt; oder solle es wagen, die heilige Schrift selbst, entgegen der einmüthigen Uebereinstimmung der Väter auszulegen (zu übersetzen — interpertare — da jede Uebersetzung gewissermaßen auch eine Auslegung ist); selbst dann nicht, wenn dergleichen Auslegungen niemals je an das Licht zu treten bestimmt wären [21]). Deßwegen wurde einerseits der Druck solcher Uebersetzungen ohne Angabe des Verfassers und Druckorts verboten, andererseits verfügt, daß die Vulgata als authentische kirchliche Uebersetzung anerkannt und ausschließlich gebraucht, zu diesem Zweck aber auf das fehlerfreieste (emendatissime) gedruckt werde; woraus die bekannten

---

21) Sessio quarta.

sorgfältigen Bemühungen um deren Vervollkommung hervorgiengen.

Damit hatte aber das Concilium Uebersetzungen in die verschiedenen Landessprachen, und somit Verbreitung der heiligen Schrift auch unter diejenigen, welche der gelehrten Sprachen unkundig sind, keineswegs untersagt: Nur in natürlichem Einklang mit obigem Beschluß legte es Jedem, der dergleichen unternehmen wollte, die Verpflichtung auf, seine Arbeit dem Bischof des Sprengels zur Prüfung vorzulegen, Ordensgeistlichen noch insbesondere, die Erlaubniß ihrer Obern hierum nachzusuchen.

Diese aus dem innersten Wesen des kirchlichen Lehrbegriffs hervorgegangenen Verfügungen, wollen freilich in das höchst gehässige Licht gestellt werden, als habe man dadurch die sogenannte Gewissensfreiheit verkümmert, die freye Forschung gehemmt, den Layen das göttliche Wort geradezu vorenthalten; indeß zu einer Zeit, in welcher die von der Kirche getrennten Religionspartheien noch compacte und scharf abgegränzte Massen bildeten, von diesen nicht bloß jener, sondern einander selbst gegenüber, ähnliche Grundsätze aufgestellt und hitzig verfochten wurden. Es liegt vor uns ein höchst seltenes Schriftchen vom Jahr 1654, welches den Titel führt: „Project Etlicher wohlgegründeten Motiven Gegen die Einführung der Lobwassers-Lieder in eine Ungeenderter Augßburgischer Confession zugethane Gemeine CHRISTI. An Einen guten Freund, auf dessen begehren auffgesetzt Von Einem Liebhaber Göttlicher Wahrheit und ungeferbter Liebe". (51 S. in 12°. ohne Druckort.) Dieses Schriftchen eifert sehr gegen die Einführung der Lobwasser'schen Psalmen in eine lutherische Kirche; denn, sagt es, sie „sind nicht gemäß dem Sinn und der Meinung des heiligen Geistes, der durch den Mund Davids, in seinen Psalmen von Christo Jesu so reichlich geweissaget und geredet hat, so wol wenn wir die Wörter an sich oder auch die gantze **propositiones** und Reden belangen. Der Christliche Leser merke gar fleissig, wie der Lobwasser mit der

Erklerung des h. Geistes streite, und den Juden, Arianern, Photinianern das Wort rede und den Stangen halte". — Dann wieder wird gesagt: „Lobwasser erkleret den 2. Psalm nicht den Buchstaben nach von Christi Gottheit. Eben deß lehren auch die Sociniani Smalcius, jener Arianer, mit welchem Zarchius zu kämpfen gehabt [22])" u. s. w.

Ein gewisser Pfarrer Felice hat in einer Schrift, welcher vor nicht langem von dem Comité der protestantischen Bibelgesellschaft zu Paris ein Ehrenpreis zuerkannt worden ist, mit klaren Worten ausgesprochen, daß jeder Bibel-Uebersetzer den Sinn der Worte seiner eigenen Meinung vorzugsweise anpasse. „Eine Uebersetzung sagt er, ist schon eine Art Auslegung, denn der Eindruck des Originals und der Ausdruck einer großen Zahl von Stellen, hängt gewissermaßen von den schon vorhandenen Gesinnungen und Meinungen des Uebersetzers ab. Daher befinden sich die meisten christlichen Glaubenspartheyen im Besitz von Uebersetzungen, die entweder durch bestimmte Verordnungen oder durch einen langen Gebrauch geheiligt sind. Luthers Uebersetzung schließt sich beinahe eben so wesentlich der Augsburgischen Confession an, als die *Vulgata* der römischen Kirche".

Wir können nun die verschiedenen anerkannten Glaubenspartheyen entweder als abgegränzte rechtsgültige Gebiete, oder als feindlich (d. h. nach dem Inbegriff der Lehre, nicht concret in den einzelnen Gliedern) sich gegenüberstehende Heer-

22) Auch hierin hat die Kirche weit unbefangener gehandelt, als diejenigen, welche ihres freyen Sinnes sich rühmen. Sie hat in ihre Gesangbücher Lieder von Lutheranischen Verfassern aufgenommen, sobald nur deren Inhalt ihrem Lehrbegriff nicht widersprach. So finden wir in dem „katholischen zu St. Goar üblichen Gesangbuch" (Augsburg 1666) das Lied: Ach Gott und Herr, wie groß und schwer, von Luthers Schreiber Rutilius verfaßt; so in dem Speyer'schen (1631) das Lied des Wittenbergischen Superintendenten Eberus: Herr Jesu Christ wahr Mensch und Gott. Thäts Noth, so ließen sich die Beispiele mehren, von der entgegengesetzten Seite aber schwerlich ähnliche sich beibringen.

lager betrachten. Für den einen wie für den andern Fall giebt es gewisse Rechtsnormen, die in jenem dem Völker-, in diesem dem Kriegsrecht entsprechen. Jene zwar sind mehr positiver, diese mehr negativer Art. Das Völkerrecht lehrt, daß ein Staat die Gestaltungen, Einrichtungen, Gesetze, Uebungen des andern zu respectiren habe; es würde denjenigen Staat, welcher unter den Angehörigen des Andern Geringschätzung der bestehenden Einrichtungen, Mißvergnügen mit den getroffenen Anordnungen, Verachtung der eingeführten Gesetze und Uebungen verbreiten wollte mit allgemeiner Schmach beladen; wie denn die Engländer, in ihrem Bestreben, den Chinesern, der wohlgemeinten Verordnung ihres Kaisers zuwider, Opium aufdringen zu wollen, schwerlich eine Stimme von Gewicht für sich haben dürften. Das Kriegsrecht deutet mehr im Interesse der allgemeinen Menschlichkeit an, welcher Mittel zu Anbahnung des Sieges man sich nicht bedienen dürfe. Indeß giebt es bey dem Kriegführen ein größeres und ein geringeres Maß der Lojalität, nach dessen Anwendung späterhin die Geschichte ihr Urtheil über den Kriegsherren und dessen vornehmste Gehülfen formulirt. Zweifel an der gerechten Sache des Gegners unter seinen Angehörigen zu werfen, einen Geist des Widerstrebens unter diesen hervorzurufen, unter sie geflissentlich zu verbreiten, was derselbe in guter Absicht fern von denselben wissen will, mag practisch seyn, lojal ist es nicht.

Hat die Synode zu Oxford im Jahr 1338 Wiclefs Uebersetzung verurtheilt, so walteten da die gleichen Gründe ob, die einst Innocenzens Schreiben nach Metz hervorgerufen hatten. Aber auch hier wurde wieder nicht ein unbedingtes Verbot ausgesprochen, denn eine andere, 70 Jahre später an eben diesem Oxford gehaltene, Synode erneuerte nur, was der erwähnten Verfügung des Cardinal-Legaten Guido zu Grunde lag: sie verbot Verbreitung jeder Uebersetzung, die nicht durch den Bischof des Sprengels oder durch eine Landschafts-synode gutgeheißen worden seye. Daß auch an Luther nicht

das Uebersetzen, sondern die Uebersetzung und der Gebrauch, der von derselben gemacht wurde, Mißbilligung hervorrief, erhellet daraus, daß Emsers Uebersetzung weder mißbilligt noch verboten wurde, ja Dietenberg eine Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift ein Jahr früher herausgab, als diejenige von Luther an's Licht trat;[23]) Eck und Uhlenberg nochmals Gleiches unbeirrt und ungerügt unternehmen konnten.

Die katholische Kirche hat nun zunächst ihre allgemeine, von ihr und für sie als officiell anerkannte, Uebersetzung in der Vulgata; sie hat dann Uebersetzungen in allen Landessprachen, entweder von dem heiligen Stuhle,[24]) oder den Canones gemäß, durch den Bischof des Sprengels gutgeheißen. Der Gebrauch dieser Bibeln ist ebensowenig verboten, als deren Verbreitung Hindernisse in den Weg gelegt werden. Die Erzbischöflich Mainzische Kanzlei hat bei dem Erscheinen einer neuen Auflage der Mainzer Bibel zu Erfurt im Jahr 1742 die Praxis der Kirche klar ausgesprochen, wenn sie erklärte:

> „dieselbe möchte von den Pfarrern ihren Pfarrange-
> „hörigen empfohlen werden; bevor ab, da hierdurch der
> „gemeine Mann und der niedrige Pöbel ersiehet, daß
> „falsch, was uns von unsern Gegnern aufgebunden
> „wird, und Jedermann die göttliche Schrift und das
> „Wort Gottes zu lesen erlaubt seye.

Freilich macht sich die Kirche kein Geschäft daraus, die Bibel auf alle mögliche Weise zu verbreiten, sie den Leuten aufzudringen, dieselbe sogar heimlich in deren Habe einzuschmuggeln. Sie bedarf dessen nicht, sie hält es nicht für so nothwendig. In dem Besitz lebendiger Mittel den Glauben zu stärken, das christliche Leben zu nähren, kann sie auf das Todte denjenigen Werth nicht legen, welchen diejenigen darauf

---

23) Luthers N. T. 1522, Emsers 1527; Dietenbergers Bibel 1533, Luthers 1534.

24) Wie für Deutschland die neueste des Hrn. Domprobstes Allioli zu Augsburg.

sie zu verbreiten beliebten, eine solche, welche alle Bischöfe anerkennen, alle Gläubigen vorzugsweise lesen müßten. Noch weiter sollte ihnen das Schreiben des Bischofs von Montauban zum Beweise dienen, daß unter den obersten Hirten der katholischen Kirche in dieser Beziehung Widerspruch herrsche. Damit der Beweis an Triftigkeit gewinne, führten sie das erwähnte Schreiben mit dem Wörtchen naguères ein, verschwiegen dabei das Datum vom 14. April 1832, übersahen dasjenige des erzbischöflichen Mandements — 28. Februar 1840 — zusammt der Jahresangabe der verbotenen Auflage — 1838; wonach also das dem Bischof von Montauban überreichte Exemplar (auf welches sein Schreiben sich bezieht) nothwendig von älterem Druck seyn mußte, daher in Beziehung auf das durch den Erzbischof von Arras Gerügte anders sich verhalten konnte

Es fragt sich aber überhaupt: ob die Uebersetzung von Sacy eine preiswürdige, unbedingt empfehlenswerthe seye; ob bei der Probe von Redlichkeit, deren wir hiermit einige angeführt haben, die eifrigen Bibelverbreiter am Ende nicht eben so leicht zu der Quelle zurückkehren könnten, aus welcher Sacy's Ausgabe vom Jahre 1759 ursprünglich hergeflossen ist, als sie verstümmelten Bibeln die Worte **Clementis VIII. jussu edita** voranbrucken können.

Sacy's Uebersetzung ist nichts anderes, als eine revidirte Ausgabe des sogenannten Neuen Testamentes von Mons. Dieses erschien im Jahr 1667 in zwei Bänden. Unter fünf Personen, von welchen diese Uebersetzung ausging, war Sacy der Hauptarbeiter, wie er auch die größte Sprachgewandtheit besaß[26].

Vom Jahr 1672 an erschien seine Bibel-Uebersetzung mit Commentar; das neue Testament wurde erst nach seinem

---

26) Barbier Dictionnaire des ouvrages anonymes T. 11, pag. 453 giebt, auf Joh. Racine als Gewährsmann gestützt, folgende Notiz: le nouveau Testament de Mons a été l'ouvrage de cinq personnes, MMrs. de Sacy, Arnaud, le Maistre, Nicole et le

aß
ung
Weg
ich's
von

bar nach dem Erscheinen der ersten Auflage des neuen Testaments von Mons) und vom 19. Sept. 1679 hat der heilige Stuhl diese Uebersetzung verworfen. Diejenige von Sacy enthält aber die hier bezeichneten Stellen ganz wie sie in jener zu lesen sind. Hatte der Erzbischof von Arras demnach so Unrecht, wenn er in seinem Erlaß sagt: „die Protestanten weichen von ihren Principien eben nicht besonders ab, wenn sie den Katholiken die Uebersetzung eines gegen seine Kirche sich auflehnenden Mannes in die Hände geben."

Man wendet freilich ein: Sacy's Uebersetzung seye durch den Cardinal von Noailles, Erzbischof von Paris, und durch vier Doctoren der Theologie seiner Zeit gebilligt worden. Aber weiß man nicht, daß eben dieser Erzbischof auch das neue Testament von Quesnel billigte, welches in der Bulle **Unigenitus** gleichfalls verworfen ward? Kennt man die jansenistischen Sympathien, ja Begünstigungen des Cardinals nicht? Die Ausgabe von Sacy's Uebersetzung vom Jahre 1759 ist zwar von den Censuren des heiligen Stuhls unberührt geblieben, deswegen hatte sie freien Umlauf. Darum lag es aber auch in der Befugniß eines jeden Bischofs, zu prüfen, ob er eine Verbreitung derselben unter der ihm anvertrauten Heerde zweckmäßig finde oder nicht. Die Meinung des Erzbischofs von Paris konnte für keinen andern Bischof maßgebend sein, einzig diejenige des Oberhauptes der Kirche ist es für einen Jeden. Daher erscheint das Verfahren des Erzbischofs von Arras vollkommen gerechtfertigt.

Es wird aber durch einen andern Umstand noch weit mehr gerechtfertigt. Früher beschränkten sich die von Genf ausgesendeten Bibelvertrödler ausschließlich mit Verbreitung von Bibeln, wobey sie freilich bekanntermaßen allerley Mittel anwendeten, und hierin den raffinirtesten Schmugglern unbedenklich an die Seite sich stellen konnten. Später fand man dieses allein nicht efficace genug und fügte allerley Traktätlein hinzu, die je länger desto mehr in wahrem Ueberschwang verbreitet wurden. Der Bericht an die evange-

lische Gesellschaft zu Genf vom Jahr 1840 gibt die Zahl dieser verkauften, verschenkten, verschmuggelten Traktätlein auf 40,000 an; während sie an Bibeln und neuen Testamenten bloß 4500 verbrauchte[28]).

Und was sind dieses für Traktätlein? Wären sie bloß methodistisch-pietistisch-ascetischen Inhalts, beschränkten sie sich zuletzt noch darauf, die sogenannte Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit ihrer Verfasser, die Erleuchtung durch das allein wahre Licht, welches diese aufstecken, anzupreisen, so möchte die Sache noch hingehen, aber sie sind wahre Pamphlete auf die katholische Kirche. Eines derselben führt den Titel: **Pourquoi votre curé vous défend-il de lire la Bible?** Ein anderes ist überschrieben: **la religion d'argent.** In diesen kleinen Schriften, die, sofern sich keine geneigten Abnehmer finden, heimlich in den Häusern zurückgelassen, an verborgenen Orten versteckt, auf die Landstraßen ausgestreut werden, findet sich alles zusammengedrängt, was der ausgeschämteste Haß im Bund mit der frechsten Verläumdung, wider die katholische Kirche je auszuhecken gewußt hat. Besonders wenden sich diese Propagandisten an die Soldaten, weil sie *diese am leichtesten* wider die katholische Religion einzunehmen hoffen. Es wird darin die Beichte verächtlich gemacht, das Fasten als lästig dargestellt, Verachtung der Priester gelehrt, und rund ausgesprochen: ihre Belehrungen verdienten keinen Glauben. Ist sich's zu verwundern, wenn man sich gemachter Eroberungen brüsten kann? In tiefer Bewegung des Gemüthes, in würdevoller Sprache, erklärt sich der Erzbischof von Arras in seinem Mandement über dieses tückische Verfahren. Damit nun hat derselbe den vol-

---

28) In diesem Consumo dürfte der schlagendste Beweis liegen, daß das Bibelverbot nicht ein absolutes seye, und daß der Verbreitung der heiligen Schrift so unübersteigliche Hindernisse nicht in den Weg gelegt werden, wie diejenigen glauben machen wollen, welche sich's herausnehmen, der katholischen Kirche zu befehlen, was sie von den Büchern derselben *lesen dürfe*, was nicht.

len Zorn der Protestanten auf sich geladen, welchem vorzüglich ein Hr. Cailliote, Gründer einer protestantischen Schule zu Archicourt, in der Nähe von Arras, in seinem ersten Bericht über dieselbe, vollen Lauf gelassen hat. Diese dreizehnte Apostel verschweigen gar hübschlich, was eigentlich die ernste Aufmerksamkeit des Erzbischofs zunächst auf sich gezogen habe — das saubere Traktätleinwesen, sodann die Verstümmelung und die Verfälschung der in Umlauf gebrachten Ueberſetzung der heiligen Schrift — und beschuldigen ihn nun gallsüchtiger Angriffe (virulentes attaques) gegen Gottes Wort. Ebenso sagt ein von der protestantischen Gesellschaft zu Toulouse herausgegebenes Schriftchen: de l'unité romaine, rundweg: ein Cardinal-Bischof verbietet die Bibel als ein gefährliches Buch!

Da wir des Traktätleinwesens gedacht, so kann der Verfasser dieses Aufsatzes nicht umhin, mitzutheilen, wie sogar der apostolische Nuntius in der Schweiz, der jetzige Cardinal de Angelis, zum Colporteur solcher Schriftchen gemacht werden wollte. In seiner diplomatischen Stellung mußte er einst bei der ersten Magistratsperson von Bern, die damals das Präsidium der Tagsatzung zu führen hatte, in Gesellschaft erscheinen. Die Frau jenes Mannes gehörte, wie dieser selbst, der Secte der sogenannten Momiers an, für welche sie eben durch Verbreitung von Traktätlein eifrig wirkte. Sie schien es gleich bei dem Eintritt in den Gesellschaftssaal auf den Hrn. Erzbischof von Carthago abgesehen zu haben, wandte sich alsbald an denselben und veranlaßte ihn, die Stelle auf dem Sopha neben ihr einzunehmen. Unter mitleidigen Blicken auf dessen Kreuz und Ring bemerkte sie: es werde ihm auffallen, daß er keine Ohrenringe und dergleichen Schmuck an ihr erblicke; aber sie halte dieses für Zeichen der Eitelkeit und habe sie deßwegen verkauft, und den Erlös den Armen gegeben. Darauf rückte sie ihrem Zwecke näher, und ersuchte ihn, er möchte doch seine Einwilligung geben, daß in den kleinen Cantonen Traktätlein, welche die Belehrung des Volkes so wesentlich förderten, dürften verbreitet werden. Der

Nuntius erwiederte ganz natürlich: er seye apostolischer Abgesandter in der Schweiz und als solchem ständen ihm keine bischöflichen Rechte zu, sie müßte sich daher mit ihrem Ansuchen an die Bischöfe wenden, denn er könne weder erlauben noch verbieten. Da die Frau auf diesem Wege ihren Zweck nicht erreichen konnte, so ersuchte sie den Erzbischof, wenigstens einige solcher Traktätlein von ihr anzunehmen, sie zu lesen und ihr später seine Meinung darüber zu sagen. Diese waren nun, wie er dem Schreiber dieses sagte, ganz unschuldiger Natur: über ein seliges Ende, über die Nothwendigkeit, auf dieses zu rechter Zeit sich vorzubereiten, Bilder christlicher Wohlthätigkeit, alles Gegenstände, worüber jeder katholische Priester bei geeigneter Gelegenheit zu seinen Pfarrangehörigen manchmal gesprochen haben und ferner sprechen wird. Unpäßlichkeit der erwähnten Frau hinderte nachher den Hrn. Nuntius, derselben seine Ansicht über die Schriftchen mitzutheilen. — Dürfen wir nicht mit Recht voraussetzen, daß dem Erzbischof einige unschuldige eingehändigt wurden, um durch die vergeblich gehoffte Erlaubniß, für Verbreitung der wirksameren, wie einer religion d'argent und dergleichen, *ungehemmten Umlauf* anzubahnen? Diese Leute kennen nach vollem Inhalt das Sprüchlein: practica est multiplex.

F. H.

2.

Die Methodologie der Kirchenrechtswissenschaft.

I.

Orientirung über die staats- und rechtswissenschaftlichen Schulen mit Anwendung auf das Kirchenrecht.

Es läßt sich nicht leugnen, daß der auf dem Gebiete der Rechts- und Staatswissenschaft verlaufene Kampf zwischen der historischen und der s. g. philosophischen Schule,

welcher sich jetzt in der Hauptsache entschieden, oder vielmehr verglüht hat, bei weitem nicht die formellen Ergebnisse geliefert hat, welche man bei dem Beginn der Divergenz und bei der Verbündung verwandter socialer Interessen und Bestreitungen hatte erwarten dürfen. Es zeigte sich nicht einmal durchweg die vollständige Sichtung der streitenden Theile, was doch sonst bei jedem Kampfe und meist schon als Vorspiel des eigentlichen Streites eintritt. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung ist der Zusammentritt solcher Elemente in Ein Lager, welche sonst die tiefste Spaltung auseinander hält. Massenhaft und ohne Einblick in tiefere Unterschiede errichtete und besetzte man bloß zwei Lager, während sich nach richtiger Diagnose vier darstellen. Man erfaßte bloß den relativen Gegensatz der socialen Bekenntnisse, und erkannte als Träger desselben die s. g. philosophische, richtiger aber genannt die rationalistische, und die historische Schule, während man den begründenden absoluten Gegensatz, als dessen Träger die spiritualistische und die materialistische Schule hervortreten, ganz aus dem Auge verlor. Die spiritualistischen und materialistischen Ansichten und Strebungen wurden nun ganz verzogen der philosophischen und historischen Schule zugetheilt, und so ganz collective und wahrhaft bestimmungslose Parteiaggregationen geschaffen. Auf dem politischen Gebiete habe ich in meiner Geschichte der Staatswissenschaft, dargestellt nach den wichtigsten Entwicklungen derselben in Staat und Schule, Seite 1605, die chaotische Wirre der Parteibenennungen gerügt und eine schärfer charakterisirende Unterscheidung vorgeschlagen. Ich habe dort vier verschiedene Elemente der Entwicklung des Geistes der Politik unterschieden, nämlich ein spiritualistisches, ein materialistisches, ein realistisches und ein idealistisches, und vier diese Richtungen vertretende politische Schulen angenommen. Es heißt nämlich in der angeführten Stelle:

„Das spirituelle Element des Staates ist das reli-

giöse; die es hervorhebende Schule, die spiritualistische, giebt daher dem Staat eine religiöse Stiftung, und erkennt in der providentiellen Entwicklung desselben den kirchlichen Geist als den Erhalter des Staats.

Das materielle Element ist das sinnliche, wenn ein vereinzeltes freiheitsloses Moment, wie z. B. der Rassenunterschied, die Sclaverei, die naturgebotene Arbeit zum Ausgangspunkt und zur Erhaltungskraft des Staates gemacht, oder das Gemeinsame des Staates der wüsten, chaotischen Auflösung einzelner Egoismen überantwortet wird, daher der Republicanismus wesentlich den politischen Materialismus darstellt.

Das reale Element ist das traditionelle; die es pflegende historische Schule legt die Keime des Staates in die Vergangenheit, die sie den Nachkommen, welche sie bloß anzunehmen brauchen, überliefert: als Erhalter dieser socialen Institutionen nimmt sie die körperschaftliche Autonomie an, durch welche die socialen Institutionen ihre Selbstentwicklung vollführen.

Das ideale Element ist das rationalistische; die es *entwickelnde* Schule der Liberalen giebt dem Staat seine Genesis in der Subjectivität des Verstandes, der alles Staatliche selbst macht, eben deßwegen aber, der Staatsgewalt mißtrauend, der Subjectivität und ihrer individuellen Freiheit zur Erhaltung Garantieen giebt.

So stellen sich also in der Geschichte und im Leben vier streng geschiedene Systeme der Politik heraus: das spiritualistische, das materialistische, das idealistische und realistische. — Die Wissenschaft soll aber das Sein und das Leben in seiner vollen Objectivität nachbilden, und die Methode das Bild des Actes dieser Nachschöpfung sein. Geschichte und Erfahrung zeigen aber, wie das Eine System in vier Elemente zerfallen, so die Eine Methode in eine entsprechende und allen Wissenschaften eigene Vierheit aus einander gegangen: in die dogmatische, skeptische, kriti-

hat die Staatsordnung der Menschheit und der von ihr umschlossenen Völker gesetzt, in welchen Beruf die Völker in ihrer Pflicht eingehen sollen, in ihrer Freiheit aber eingehen oder nicht eingehen können, und darnach Glück oder Unglück ernten. Gott hat die Natur des Menschen für die Geselligkeit geschaffen, den Völkern den Trieb gegenseitiger Anziehung unter sich und zu der sie alle eingegliedert enthaltenden Menschheit eingegeben. Darin liegt eine mittelbare göttliche Offenbarung: die socialen Institutionen sind göttlicher Stiftung, haben göttlichen Beruf, sind sonach göttlichen Rechts. Wie die Sprache, wurde auch die staatliche Gemeinschaft von Gott nicht bloß der Fähigkeit derselben nach der menschlichen Natur eingeschaffen, sondern auch in der Entwicklung die Menschen von Gott gelehrt, und diese göttliche Lehre, wenn die gesellschaftliche Ordnung sich in der sich überlassenen Bildung zerrüttete, durch die göttliche Leitung der Geschichte und durch unmittelbare göttliche Offenbarung wieder erneuert. Der Mensch hat sonach den Staat nicht erfunden, nicht gebildet, sondern als von Gott gesetzte Institution nur entwickelt: der Staat ist nicht das Werk der collectiven Willkür.

So sieht die spiritualistische politische Schule in der Menschheit, wie im einzelnen Volke, eine ausgewickelte, doppelte göttliche Offenbarung in der Geschichte, eine chronologische institutionale Tradition der von Gott gesetzten Berufe der Weltalter und der in ihnen wandelnden Völker, in der Gegenwart eine synchronistische Vertheilung der von Gott der Menschheit gesetzten Aufgabe an die einzelnen auf der Erde vertheilten Völker, in beiden Richtungen eine auseinander gelegte Offenbarung des göttlichen Princips und die Einschaffung derselben in die Gesellschaft.

Das Christenthum hat diese Lehre von der Individualität der Völkerberufe auf die tiefste Weise ausgesprochen, und selbst seine eigenen Aeusserungen dieser nationalen Sonderthümlichkeit angebildet, dabei aber, um die Einheit der großen Bestimmung des Ganzen, der Menschheit, als herrschend hervorzu-

heben, alle nationalen und socialen Institutionen auf ihren göttlichen Grund und Zweck, auf ihre göttliche Stiftung zurückgeführt. Es hat vollkommen die beiden Ordnungen, die göttliche und die staatliche von Gott geweihte, unterschieden, um die letztere in die erstere nicht unterschiedlos aufgehen zu lassen, ohne aber dadurch die letztere von Gott getrennt sich selbst zu überlassen.

Wenn der Erlöser bei der Darreichung der Steuermünze zu den Pharisäern sagt: „So gebet nun dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist,“ so hat er zwei dem Ausgangspunkt und Ziel nach wesentlich verschiedene, aber auf einander bezogene und keineswegs sich entgegengesetzte Ordnungen angezeigt.

Die göttliche Gründung der Staatsordnung und die in dem Widerstreben gegen dieselbe unmittelbar gegebene Strafe, gewissermaßen eine pœna latæ sententiæ, hat der Dialektiker des Apostolats, Paulus, auf eine unendlich tiefe Art in dem Briefe an die Römer dargestellt in den Sätzen: „1. Jedermann sei den Obrigkeiten, die Gewalt über ihn haben, unterthan. Denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott, und die bestehenden Obrigkeiten sind von Gott verordnet. 2. Daher wer sich der Obrigkeit widersetzet, der widerstrebet Gottes Anordnungen, die aber widerstreben, werden ihr Strafurtheil empfangen. 3. Denn die Gewaltigen sind nicht furchtbar den guten Werken, sonden den bösen. Willst du nun die Obrigkeit nicht fürchten, so thue das Gute, so wirst du Lob von derselben haben. 4. Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zu gut. Thust du aber das Böse, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin für den, der das Böse thut. 5. Darum ist es nothwendig, unterthan zu sein, nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen.“

Hier erhebt sich auf tiefem, von Gott gelegtem Grunde und gewissermaßen als die Form der einen Seite seines Willens der Staat: die Strafe selbst erscheint als eine sich

von selbst verstehende Folge der Empörung des Menschen gegen die im Staat lebende göttliche Ordnung. Es zeigt sich der Staat als ein göttliches Werk, in welchem die göttliche Erziehung der Völker mit ihren besondern nationalen und positiven Charakteren zur Vollendung des göttlichen Reiches auf Erden verläuft. Diese Völker empfangen von oben ihren Beruf, der aber ihren natürlichen und durch ihre Nationalität gebotenen Zwecken nicht widerspricht, so daß die göttliche und die natürliche Seite der Staaten in einer allseitigen Zugewandtheit bestehen, so lange die Völker sich ihrem providentiellen Beruf hingeben, dagegen sich und ihre Verhältnisse alsbald zerrütten, wenn sie sich ihrem Berufe entfremden. Es bewegt sich demnach das Leben einer Nation um ein doppeltes Centrum: es gravitirt zu der höhern gottgeleiteten Menschheit und zu der eigenen Mitte, der gottgestifteten Nationalität. So behält nur in dem Positiven als der Offenbarung Gottes und der Natur das Leben der Völker seine Frischheit und sein Heiligthum und in dem Spiel der Gegensätze die Rüstigkeit der Völkergeister.

Kurz die spiritualistische Schule der Politik giebt dem Staate einen göttlichen Grund, eine göttliche Leitung, einen göttlichen Zweck, ohne deßwegen den natürlichen Grund, die nationale Bestimmung und den irdischen Bedarf zu leugnen. Die Naturanlage soll nicht weggezogen, sondern nur verklärt werden.

2) Der Charakter der spiritualistischen rechtswissenschaftlichen Schule zeichnet sich in folgenden Zügen.

Das Recht besteht aus lauter Institutionen und Sanctionen, deren Inhalt Bedürfnisse der menschlichen Natur, und deren Form die sociale Anerkennung der Art und Weise ihrer gemeinsamen Befriedigung sind. Es giebt nun geistige, seelische, leibliche und körperliche Bedürfnisse, mit verschiedenen Combinationen, z. B. historische, logische Bedürfnisse u. a.: meistens befriedigt ein und dasselbe Institut Bedürfnisse mehrer Seiten des menschlichen Wesens zugleich, da dieses letztere

nie in einer atomistischen Getrenntheit, sondern vielmehr in dem Reichthum seiner vollen Integrität erscheint.

So wurzelt z. B. das Rechtsinstitut der Ehe in der leiblichen Divergenz der Geschlechter, welche sich aber auch *geistig* abprägt: aber es windet sich empor in die geistige *Höhe* göttlicher Präformation als totale Darstellung der Ergänzungsbedürftigkeit auch der geistigen Wesenheit der Menschen, und bildet in der staatlichen Mittelsphäre als Grundlage des Familienlebens das gediegenste Fundament der Staatsordnung.

Nehmen wir ferner das seiner Erscheinung nach materielle Rechtsinstitut des Eigenthums, so ruht es, als vermittelnd die Befriedigung der niedern Lebensbedürfnisse des Menschen, auf der untersten Schichte anthropologischer Nothwendigkeit: allein dadurch, daß der Mensch die körperliche Sachenwelt durch die Arbeit, durch die dadurch vermittelte Niederlegung seines Geistes in die Körperwelt gleichsam anthropomorphisirt, und die Sachenwelt als Nahrung und Incitament seines Geistes nützt und andererseits seine Natur in die Sachenwelt hinein objectivirt, wird das Eigenthum ein geistiges *Moment*, und in der socialen Mittelsphäre, da der Mensch in dem Eigenthum den traditionellen Niederschlag und die Hinterlage seiner bestandenen Geistes- und Körpermühen erkennt, und in demselben sich selbst erhalten will, gestaltet sich das Eigenthum als der sicherste Anker der conservativen Staatsleitung und als die Vorbedingung mancher selbst öffentlichen Berechtigungen.

So stellt das Recht seine Institutionen als Träger der Befriedigung der Bedürfnisse der das menschliche Wesen constituirenden Sphären dar; allein das Recht tritt auch mittelbar und accessorisch in bestimmten Formationen hervor, welche die Folgen der Entwicklung der Völker sind. Es bilden sich z. B. historische Nothwendigkeiten, welche befriedigt werden müssen, da nun einmal die Gegenwart das Ergebniß der Vergangenheit und *mit dieser* sonach die Gegenwart ver-

ganisch und stetig zu vermitteln ist. So lassen sich z. B. manche sociale Einrichtungen, welche die höher stehende Einsicht Einzelner jetzt schon licht erkennt, gleichwohl noch nicht durchführen, weil die Masse eines Volkes dafür noch nicht reif ist. Hier stellt sich dann die Nothwendigkeit intermediärer, und gewissermaßen provisorischer Institutionen ein.

Es ist nun der eigenthümliche Charakter der spiritualistischen rechtswissenschaftlichen Schule, auf dem Boden des Rechts, wie auf dem des Staats, eine göttliche Präformation der rechtlichen Institutionen anzunehmen, das Dasein und die Mächtigkeit einer mittelbaren göttlichen Rechtsoffenbarung. Gott hat den Menschen mit dem Kreise seiner socialen Bedürfnisse geschaffen, und in der Aussenwelt die Fülle der Deckungsmittel dieser Gemeinschaftsbedürfnisse niedergelegt. Der Mensch, die Völker und die Menschheit können das Recht nicht erfinden und gründen, sondern aus den objectiven göttlichen Anlagen nur entwickeln, aus dem gottgelegten Keim nur herausbilden, sich angleichen, subjectiviren. Diese Rechtsentwicklung zeigt, wie die Staatsentwicklung, eine doppelte Stätte der Exposition ihrer göttlichen Offenbarung: eine historische und eine statistische. Die providentielle Leitung der Weltgeschichte hat auch für die Rechtsbildung jedem geschichtlichen Weltalter und dem in ihm beschlossenen Völkerkreise einen specifischen Beruf als Rechtsbildner zugetheilt, daher die welthistorische Rechtsbildung einen ganzen Instanzenzug von Nationalitäten in abströmender Richtung durchläuft: synchronistisch dagegen hat die Vorsehung jedem Zeitalter und den es wirkenden Völkern alle Seiten der Rechtsbildung, jedem Volk die seinige zugetheilt, so daß die ganze rechtsbildnerische Fähigkeit einer Zeit sich in dieser collectiven Arbeit erschöpft, und das weitere Werk der nächstfolgenden Zeit und den Nachgeschlechtern überläßt und zuschiebt.

Die einzelnen Rechtsinstitute haben nun, wie die staatlichen, eine doppelte sie bestimmende Stellung: eine einfache

innere und eine doppelte äußere. Jedes Rechtsinstitut hat nämlich sein eigenes Wesen, seinen eigenen Grund und Zweck, und entwickelt sich unter dem Selbsterhaltungstrieb der eigenen Wesenheit aus seinem Grund naturgemäß zu seinem Zweck. Es lebt in sich, aus sich und für sich. Allein jedes Rechtsinstitut hat auch ein Verhältniß zu seinen rechtlichen Mitanstalten: es eignet sich dieselben und sich denselben an, um organisch in das Ganze eintreten zu können. Jedes Rechtsinstitut gravitirt aber auch für sich und zugleich mit seinen coordinirten Rechtsanstalten einem gemeinsamen höhern Grund und Zweck, der göttlichen Bestimmung, zu, ohne deßwegen aber die niedern und natürlichen Verhältnisse, die ja mittelbar auch von Gott geordnet sind, zu verleugnen und aufzugeben.

Diese spiritualistische staats- und rechtswissenschaftliche Schule, wie wir sie jetzt in ihren Grundzügen betrachtet haben, treibt nun ihre Richtung auch in das Kirchenrecht hinein, und um so mehr, da das Kirchenrecht, welches man mit Unrecht bald dem Staats-, bald dem Privatrecht unterordnet, welches vielmehr dem Völkerrecht im absoluten Sinn (als dem Menschheitsrecht im Gegensatz des relativen Völkerrechts oder des internationalen Rechtes) beigeordnet werden muß, vermöge seiner gemischten Stellung sowohl an der staats- wie an der rechtswissenschaftlichen Cultur Theil nimmt.

Allein auch abgesehen davon, versteht es sich von selbst, daß das Kirchenrecht vorzugsweise in spiritualistischer Richtung bearbeitet werden soll, und alle andern niedern Seiten als untergeordnete spiritualisirt werden müssen. Es ist hier nicht, wie bei der Staats- und bei der übrigen Rechtswissenschaft, die sachgemäß eine vermittelnde, die geistigen und materiellen, verschmelzende Richtung anstreben müssen. Hier müssen alle niedern Sphären des Seins und des Lebens der Kirche von oben herab durch eine wahre geistige Emanation durchdrungen und bestimmt werden. Das Kirchenrecht ist also von Haus aus der geistigste Bestandtheil der Rechtswissen-

schaft: nur darf die Vergeistigung bloß bis an die Grenze der Bestimmung der niedern Kreise für den höhern göttlichen Geist und seine Entschlüsse getrieben werden. Wie das Christenthum und sein Gesittungswerk die Welt und ihre niedersten Stellungen und die sinnlichsten Verhältnisse veredelt und zu sich selbst emporgehoben und sich angeglichen hat, und diese Arbeit fort und fort vollzieht, so hat das Kirchenrecht, als die Krone der Rechtswissenschaft, einen solchen vergeistigenden Anbildungsproceß zu üben: aus der geistigsten Höhe und einem rein theologischen Grund tritt es an der Hand der wissenschaftlichen theologischen Behandlung der Religion und der Kirche, welche letztere Lehre schon die juristische Gliederung an der theologischen Materie ausarbeitet, in das Gebiet der Rechtswissenschaft herüber, welche jetzt schon ganz mit juristischer Methode in der Darstellung der Rechtsverhältnisse zwischen der Kirchenregierung einerseits zu der kirchlichen Gemeinschaft, und andererseits zu den einzelnen Mitgliedern der Kirche, rücksichtlich ihrer Verfassung, Regierung und Verwaltung, ein, wenn auch nur der Form nach, der Wissenschaft des Staatsrechts analoges Ganzes gestaltet. Hier muß nun vor Allem gewarnt werden, daß nicht der theologische Inhalt der juristischen Form geopfert werde, nicht das theologische Moment des Kirchenrechts in dem rechtswissenschaftlichen untergehe. Es ist im Kirchenrecht die spiritualistische oder theologische Schule souverain zu herrschen berechtigt, allein erst noch zu gründen.

B.

Unmittelbar an die spiritualistische Schule schließt sich die historische sociale Schule an, die wir zuerst auf dem staatswissenschaftlichen Boden, sodann auf dem rechtswissenschaftlichen Gebiete betrachten, mit Anwendung auf das Kirchenrecht.

1) Wenn der politische Spiritualismus sich dadurch auszeichnet, daß er eine universelle Exposition des göttlichen Princips annimmt, aber darin fehlt, daß er die unmittel-

bare Einschaffung dieser Offenbarung in das Leben der Völker und in der theokratischen Form anstrebt, so daß er die weltliche Herrschaft der geistlichen Gewalt vertrauen will, und jene daher in eine durchgängige Abhängigkeit von dieser setzt, so erfaßt die historische Schule nur den einen Arm der göttlichen Offenbarung, nämlich den der geschichtlichen Evolution, indem sie eine successive, in organischen Zeiträumen verlaufende Offenbarung des göttlichen Princips annimmt, so daß das constitutive göttliche Princip hinter das evolutive zurücktritt. Ferner exoterisirt diese Schule die göttliche Offenbarung, da sie dieselbe mehr als einen Durchgang in den socialen Institutionen und Thaten, als in den sie beide wirkenden Geistern der Einzelnen und der Völker auffaßt. Weil aber die Evolution ohne einen lebendigen Grund sich nicht denken läßt, so knüpft sie ihre Entwickelung an eine *Uroffenbarung*, die aber nur eine relative ist, der sie aber gern die Geltung der ursprünglichen absoluten geben möchte; daher sucht sie möglichst tief in die Vergangenheit zurück zu gehen, und an den entlegenen Stock der Urzeit die Kette ihrer Entwicklung anzuschließen. Sie wendet sich an eine *Urtradition, welche* ihr in der fernsten Entlegenheit am sichersten erscheint, während sie mit jedem weitern Schritt zur Fortentwicklung der Geschichte gebrochener, zerrissener wird in dem Maaße, wie die sichtende Reflexion sich von der festen, massenhaften Urüberlieferung ablöst: daraus erklärt es sich, warum die historische Schule viel lieber in den Urzeiten mit ihrem festen Volksinstinct, als in den späten Zeiten geistiger, klar geschiedener Ordnung weilt. Die historische Schule anerkennt nämlich ein autonomisches Leben der Nationen und socialen Institutionen, haßt folglich jedes subjective willkürliche Eingreifen in ihre Gestaltung. Sie will das Objective und fürchtet das Subjective als jenem feindlich; darum will sie alle Einrichtungen ihrer Selbstentwicklung überlassen, den nationalen Genius sich gewähren lassen: sie fordert als die höchste Gunst für ihre Schöpfung das Laissez faire et laissez

passer: daher auch ihre Pietät vor jedem Traditionellen, ihre Angst, es möge von unberufener moderner Hand verletzt werden, ihr Mißtrauen in die Kraft der Gegenwart, ordnend in den Fluß der historischen Entwicklung einzugreifen, die Abwehr der Reflexion von dem stillen, weihevollen Gesetze des Gefühls für die überlieferten Heiligthümer. Es soll die Gegenwart nach Kräften in die Vergangenheit, wenigstens in ihre Form zurückgetrieben und heimgebeugt werden.

Allein in diesem äußersten Trieb eines antiquarischen Anachronisirens liegt der Fehler der historischen Schule; denn ist die Geschichte die lebendige Entwicklung eines providentiellen Planes, so stockt sein Gedanke nicht in den ersten Perioden, sondern strömt vom Morgen der Zeit bis zu ihrem Abend fort in dem großen Strombette der Menschheit, und gießt seine Arme, als eben so viele göttliche Inspirationen in alle Nationalitäten fort. Es besteht dann ein großes Tagewerk der Menschheit, die Arbeit der gesammten Cultur: in es theilen sich Zeiten und Völker. Jedes Zeitalter, jedes Volk liefert sein Stück, ein individuelles Moment, seine Leistung und das Zeugniß seines Daseins: dieses Stück ist aber nichts Leichenhaftes, sondern etwas Lebendiges, ja so recht der spirituelle Extract des Volkes; als Lebendiges setzt es wieder Lebendiges, das sich rege wieder weiter pflanzt. Diese fragmentarischen Momente muß man fortleben lassen, sonst sterben sie ab; vielmehr müssen sie in den Fluß der nationalen Metamorphose aufgenommen werden, um daraus ein Stufenglied für die höher angehenden Stufen der Cultur zu bilden. Früher hatten diese Momente für sich eine selbstständigere Geltung: jetzt in die Vergangenheit zurückgeschoben, gewinnen sie eine collective. Das ganze Leben einer Nation liegt in seinem ersten welthistorischen Auftreten schon präformirt: die Folgezeiten bringen die Urtypen nur in die Entwicklung, und üben daran das Werk der Ausbildung: die Grundtypen erscheinen daher in jeder Zeit wieder, aber in ausgearbeiteterem Gebilde. Alles Menschheitliche und Volks-

thümliche tritt in diesen stetigen Reproductionsproceß, und so lange dieser ungestört verläuft, zeigt die Geschichte organische Perioden, eben so viele Stadien socialen Glückes: stockt die Bewegung und treiben stets neue kräftige Entwicklungen und finden die Sperre ihrer Bildung, so bricht die gestaute Kraft den Damm und reißt in sociale Katastrophen. Die organischen Perioden schlagen in kritische um, und diese haben stets zweifelhafte Indicationen und eine zweideutige Prognose. Rettet sich dann in solchen Krisen einzelnes Ueberliefertes, so darf man es nicht liegen lassen als ein mechanisches Gerölle des Stromes, nicht als einen Auswurf der Krankheit, sondern es muß in das aus der Katastrophe gerettete neue Leben hinein gebildet werden: es giebt nicht bloß eine chronologische Abfolge und einen evolutiven Zusammenhang, sondern auch eine synchronistische Assimilation und Solidarität der gesellschaftlichen Institutionen. Treiben so einzelne institutionale Fragmente herüber, so müssen sie, da sie keine alten Ansatzpunkte mehr finden und ihre Wurzeln verloren haben, sich nach und nach die Gesinnung wieder assimiliren. Dieses sich *Einheimen* stößt auf schroffen Widerstand des Geistes der *Neuerung*: und zeigt sich hier in dem sich anmeldenden Vergangenen nicht eine einbehaltene Gabe der Zukunft, im Rückschritt ein Fortschritt, so wird es abgewiesen. Sollen solche Gaben der Vergangenheit gefallen, so müssen sie gewissermaßen Janusformen, amphibische Gebilde sein; wenn sie auch mit der größten Dimension in dem gefühlwarmen Boden der Vergangenheit wurzeln, so müssen sie die regere, kräftezähe Seite der Zukunft zeigen, und wenn die staatswissenschaftliche und staaatsmännische historische Schule in neuester Zeit unendlich wenigere Resultate erzielt hat, als sie bei der Verworrenheit und Principienlosigkeit der Zeit hätte erzielen können, so kömmt es daher, daß sie, wie der Prophet, zu starr und apathisch nach ihrem historischen Mekka geschaut hat.

2) Aehnliches läßt sich von der historischen Schule auf rechtswissenschaftlichem Boden sagen. Und hierzu

wirkte vorzüglich mit, daß sie sich mehr in polemischen Leistungen, als in der Aufstellung eines in sich abgeschlossenen Symbols versucht hat. Im Kampf mit dem juristischen Rationalismus befangen, welcher auch das Recht als ein Geschöpf subjectiver collectiver Willkür verkündet, hat sie in ihrer Antipathie gegen so loses Treiben mehr eine Gesinnung geäußert, als ein System geschaffen, so nahe es derselben auch lag und so möglich es ihr war.

Die Aeusserungen dieser Gesinnung sind folgende:

In den Rechtseinrichtungen einer Nation lebt ein innerer schöpferischer Geist, welcher in organischen Gestalten hervortritt nach zeitalterlichen und volksthümlichen Modificationen, ein eigenes individuelles, autonomisches Leben führt, welches durch legislatives Eingreifen nicht versehrt werden darf, sondern, sich selbst überlassen, in dem weiten weichen Canal der Gewohnheit fortströmt: daher die Annahme einer wahren Unnahbarkeit an die Traditionalität des Rechts, die Aufstellung der Pflicht, jeden Angriff, namentlich den das im Recht Mangelnde zu ersetzen strebenden Rationalismus abzuwehren. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß die Annahme einer vita propria, der specifischen Natur der Rechtsinstitute eine große und befruchtende Wahrheit ist; allein sie ist gleichwohl in der von der historischen Schule gemachten Auffassung einseitig und ungründlich, weil sie ein abgeleitetes und secundäres Moment mit der Geltung eines ursprünglichen und primitiven setzt; denn die historische Schule nimmt die Natur und das Leben eines Rechtsinstituts nun einmal aus seinem, in dem ersten Zeitraum seines Erscheinens vorliegenden Bestand, und, schon gar nicht sicher, ob dieser Bestand auch der wirklich ursprüngliche ist, was bei geschichtlichen Untersuchungen zu entscheiden immer so schwierig ist, forscht sie nicht nach ihrer letzten Begründung, wie dieses die spiritualistische Schule thut, welche für jedes wesentliche Rechtsinstitut eine mittelbare göttliche Gründung in dem Organismus des providentialen Planes annimmt. Sodann hat die Uebertrei-

bung der Anerkennung einer vita propria der Rechtsanstalten den Schaden, daß sie zu isolirt betrachtet werden, und nicht mehr nach der Seite ihrer Einfügung in das Ganze, so daß der Gesichtspunkt ihrer Zusammengehörigkeit von dem ihrer Individualität überwältigt, und der Universalismus des gesammten Reiches von dem Particularismus der einzelnen Anstalten verdeckt wird.

Allein diese Einseitigkeit hat auch verderbliche praktische Folgen: sie führt nämlich zu einer faulen Expectativmethode, welche auf rechtlich-staatlichem Gebiet eben so wenig die Geltung einer universellen Heilmethode gewinnen kann, als auf dem der Heilwissenschaft und Heilkunst. Ja dieser die Hand säumig in den Schoos legende Quietismus plündert vor lauter Anbetung des Historischen den Tempelschatz des Geschichtlichen; denn indem er das nationale Leben der Gegenwart den geschichtlichen Instituten absperrt, überliefert er sie dem Tode, und statt durch eine stetige Verjüngung und lebendige Hereinziehung des Traditionellen in die warme Fluth der Gegenwart einen lebendigen Naturtempel der Geschichte zu bauen, häuft er aus sterblichen Baustücken eine Nekropole, ehrwürdig immerdar, aber eine Flücht des Lebens. Viel tiefer hatte Schelling schon in seiner ersten Philosophie den socialen Rationalismus bekämpft durch seine Annahme eines objectiven allgemeinen Willens, der ihm nicht als ein zusammengeblasenes Aggregat von Einzelwillen, sondern diesen vorgehend und als ihr Grund, sich aus dem Absoluten entläßt, und welcher, indem sich in ihm stufenweise die beiden Thätigkeiten des Absoluten, Vernunft und Wille verschmelzen, der Schöpfer von Rechtsinstituten als eben so vielen Abbildern des absolut Gerechten sind, so daß der objective Wille sich schöpferisch in moralische Organismen, z. B. Familie, Staat u. s. f. ergießt. Jeder dieser Organismen hat nach Schelling einen immanenten Willen: sie beherrschen den Menschen, sind nicht sein Werk. Gewiß ist diese Anschauung Schelling's eine höhere, als die der historischen Juristenschule, welche hier in dia-

lektischer Objectivität dasjenige durchgeführt sieht, was sie in sicherem Instincte geahnt hatte. Allein obwohl Schelling den Staat und das Recht einen Organismus der Freiheit nennt, und somit die äußerliche Auffassung des Staats als einer bloßen Garantieanstalt des Rechts gründlich abweist, so fehlt doch dem Staat nach der Auffassung der ersten Philosophie Schelling's gerade die Freiheit, weil der Grund dieses Staates kein freier, sondern ein nothwendiger ist; denn die Schöpfung des Besondern aus dem Absoluten ist nach jener ersten Darstellung Schelling's eine wesentlich nothwendige, konnte daher folgerecht nie zu einem freien Staate führen: der idealistische Rationalismus hatte in diesem Rest sich nur in einen realistischen umgewandelt.

Dieser nothwendige Ausgang des besondern Daseins aus dem Absoluten mußte weggeschafft werden. Dieses hat Schelling in seiner zweiten Philosophie, die sich als eine geschichtliche und christliche darstellt, geleistet, nach welcher auch die ethischen Organismen Offenbarungen der freien Liebe des persönlichen Gottes sind, und in welcher also der realistische Rationalismus sich aufgegeben und in den spiritualistischen aufgelöst hat.

Allein diese höhere Auffassung hat in der Rechtswissenschaft nur noch wenig Platz gegriffen, einerseits von den Reminiscenzen der alten beschränkt-historischen Schule, andererseits durch den Pantheismus des Alt- und Neuhegelthums gehemmt. Allein ein tieferes Studium wird das Symbol der spiritualistisch-historischen Schule immer mehr zur Anerkennung bringen.

3) Dieses Bedürfniß macht sich vor Allem auf dem Gebiete des Kirchenrechts geltend, weil hier in unmittelbarer Anschauung vorliegt, was in andern Theilen der Rechtswissenschaft erst eine mühsame Speculation vermittelt.

In der Kirche sind nämlich alle Institutionen ausdrücklich oder sich selbst verstehend von Gott gesetzt, ein Glaube, der in den andern Sphären des Rechtslebens erst durch die tiefste

Eindringung und den umfassendsten Ueberblick des Ganzen zur wissenschaftlichen Ueberzeugung sich erhebt.

Hier ist also der spiritualistisch-historische Grund unmittelbar gegeben.

Sodann ist das eigentlich historische Element, das der successiven Nach- und Anbildung, im größten Maasstab hier entwickelt. Denn, wie ein Saame, in weltlich kaum perceptibler Größe hingestreut, erhebt sich das Christenthum instanzenweise zu einem die Welt überblühenden Riesenbaum. Die historische Evolution liegt hier in einer unermeßlichen Dimension vor. Alle kirchlichen Institutionen im Einzelnen theilen diesen Charakter: nur in schwachen Rudimenten angelegt, wachsen sie in frischester gottgenährter Lebenskraft in die mächtigsten Ordnungen auseinander, durch göttlichen Grund und Zweck zusammen gehalten.

Allein auch die dritte Eigenschaft des gesunden Geschichtlichen liegt in der Kirche vor, das stufenweise Sichaneignen eines Fremden, das fortschreitende geistige Erobern einer entgegengesetzten Welt: das stetige Ausscheiden des nicht Assimilirbaren und das unabläßige Aufnehmen und Vergeistigen des theilweise wenigstens Verwandten und Veredelbaren.

Endlich das Sammeln aller vereinzelten Züge und Anstalten nach den von Gott gegebenen Grundtypen, und gleichwohl das Nachgeben und Gewährenlassen der Individualität der einzelnen kirchlichen Einrichtungen mit den Modificationen durch Zeiten und Völker.

Wenn irgendwo, so liegt in dem von der Kirchenrechtswissenschaft zu beschreibenden Kreise dasjenige geleistet vor, was sich die historische Methode zur Aufgabe zu nehmen hat.

C.

In derselben Linie mit der historischen Schule und als das andere Extrem des relativen Aequators wissenschaftlicher Anschauung steht die fälschlich die philosophische Schule genannte, vielmehr die rationalistische zu nennende Schule.

Dieser Rationalismus stellt sich als einen doppelten, als einen objectiven und subjectiven dar.

Als welthistorischer Keim ist dieser Rationalismus unter der Pflege des Christenthums im innersten Geiste des germanischen Lebens erwachsen; denn das Christenthum hat das Individuum als solches, das in der alten Welt als willenloses Glied der realen Staatsgemeinschaft eingegliedert gewesen war, von dieser substantialen Macht abgebunden, den Menschen vom Bürger gelöst, und der Germane in seiner tapfern Willens- und Thatkraft wollte nicht nur der Herr seines Handelns, sondern selbst der Ursprung seines Willens und Glaubens sein. Der individuelle Geist warf sich als Schöpfer, nicht bloß als Denker des Bestehenden auf: dieses letztere wurde auf diese Weise subjectivirt. Der moderne Rationalismus, ein theoretisches Erzeugniß der praktischen Freiheit, büßte aber diese ein, da er sich lediglich auf die Seite des Erkennens warf, wo jede Folge ihren Grund hat, und beide durch eine innere Nothwendigkeit an einander gefesselt sind. Allein diese Nothwendigkeit ist keine sachliche, sondern bloß eine logische: es herrscht hier der Despotismus des Vernunftschlusses: wie im Alterthum die Uebereinstimmung mit der substantialen Idee oder mit der durch ein ewiges Gesetz gefesselten Natur das Kriterium der Wahrheit war, so ist es bei dem neuzeitigen Rationalismus die Folgerichtigkeit zwi- Princip und Folge. Das Denken löst sich vom Sein, von jeder Inhaltlichkeit ab, und treibt sich zum reinen Denken, dem ausgeleerten fort, der Mensch verliert unter der Hand die Objectivität, und statt mit Gott oder mit der Natur die gebotene Harmonie zu suchen, sucht und findet er eine vermeintliche Uebereinstimmung mit sich selbst, oder eigentlich nur mit seinem Denken.

Die menschliche Freiheit kömmt hierbei in keinerlei Betracht: man vergißt, daß die dem Menschen eingeborene Freiheit dem ihn bestimmenden Grund folgen, aber auch nicht folgen kann. Der Rationalismus kann aber seinem Wesen nach auch keine

Freiheit statuiren; denn gilt die Vernunft als absolutes Denkvermögen, so kann keine schöpferische Entwicklung und noch viel weniger eine Freiheit bestehen; denn die Vernunft denkt nach dem Grundsatz, daß von dem logisch nothwendig Gefolgerten das Gegentheil undenkbar ist: die Vernunft kann daher nach diesem Gesetz nicht wissen, daß etwas Anderes wird; denn entweder stimmte das Eine oder das Andere mit ihr nicht überein, war sonach ein Irrthum: käme aber etwas Neues, so war es vorher nicht da, und die Vernunft wäre in diesem letztern Fall nicht mehr absolut, was der Rationalismus nun einmal nicht zugeben darf.

Dem Rationalismus ist die Schöpfung ein Aggregat von leeren Denkformen, und deren letzte ist Gott als reines Sein oder reines Denken, sonach der Rationalismus ein objectiver, wenn er vom Sein zum Denken, oder ein subjectiver, wenn er vom Denken zum Sein fortschreitet.

Da bei dem objectiven Rationalismus die unpersönliche Vernunft die höchste Macht ist, diese aber von Anfang an Alles in sich beschlossen hält, so ist sie nothwendig, und legt Nothwendigkeit auf: da die Persönlichkeit Gottes für den Rationalismus bei dessen Annahme eines realen und logischen Pantheismus nicht besteht, die Freiheit aber die Persönlichkeit Gottes voraussetzt, so ist bei dem Mangel an Freiheit eine wissenschaftliche Construction der Geschichte nicht denkbar.

Scheint bei dem subjectiven Rationalismus, nach welchem das denkende Ich als der Schöpfer und Leiter der Welt gilt, die Freiheit die vorherrschende Macht zu sein, so wird sie gleichwohl keine praktische, weil sie keine lebendige Objectivität als ihre Materie und Stätte vorfindet; und die Freiheit, welche der subjective Rationalismus bei aller Ableitung seiner Vorschriften aus der Vernunft annimmt, ist keine Freiheit, welche sich dem göttlichen Geiste und seiner Ordnung eingliedert, sondern baare Willkür, vermöge welcher der Mensch dem Gebot der eigenen subjectiven Vernunft, welche sich die Geltung der allgemeinen nur erschlichen hat, gehorchen oder widersprechen kann. So erklärt es sich, warum der subjective Rationalismus alle Objectivität

zumal aber das Positive und Historische zu verneinen und zu verstümmeln sich müht; denn gäbe er zu, daß das Positive und Historische einen giltigen Grund noch außerhalb seines Denkens habe, mit welchem letztern es nicht übereinstimmt, so gäbe er sich selbst auf: ist das Historische und Positive aber kein Abbild seines Denkens, sondern widerspricht es in seiner reichen Fülle seinen magern Schemen, so muß er das Leben leugnen, um den Tod zu retten: daher die freche Lossage des subjectiven Rationalismus vom Geschichtlichen und Positiven, daher seine Verstümmelung und Verfälschung desselben, daher sein Negiren und Bestreiten des Bestehenden. Dieser Rationalismus hat nun eine doppelte Darstellung, eine speculative, in den naturrechtlichen und politischen Schulen, zumal Teutschlands, und eine praktische, in der Wirksamkeit der politischen Parteien und in der Stellung der gesetzgebenden Versammlungen Europa's und America's. Allein beide rationalistischen Fractionen hängen enge und durch das Innerste ihres Bekenntnisses zusammen. Denn wenn dem Rationalismus auf dem speculativen Grunde die logische Nothwendigkeit das höchste Gesetz, und da diese ein Gebilde des Verstandes ist, der unpersönliche Verstand der Schöpfer der Welt, und das unpersönliche Weltgesetz der Erhalter derselben ist, wenn so nicht einmal das enge Ich, sondern des Ich's enger Verstand der Schöpfer und Regulator der Dinge ist, wenn so mit dem freien Willen, den freien Thaten Gottes, mit der Persönlichkeit Gottes, von welchem Allem der Rationalismus Nichts weiß, der die Schöpfung und Geschichte in gegenseitiger Zugewandtheit durchströmende Geist in das leere Irrsaal einer hohlen Allgemeinheit des Denkens ihm versandet, wenn die göttliche Objectivität in der Subjectivität des Individuums untergeht, und die Ahnung von der Weltgeschichte als der Offenbarung des sich in die Welt hereinbildenden Reiches Gottes, in welcher sich die freie, lebendige Einheit des göttlichen Princips im ewigen Flusse darstellt, verschlossen bleibt, so ist der politische Rationa-

lismus davon nur das treue Familienbild. „Mit dem Verstand, so schilderte ich ihn an einer andern Stelle [1]), tritt er zu den ewigen Gestalten des gesellschaftlichen Lebens: sie sind ihm nicht durch den Lauf der Zeiten herab aus der Ewigkeit heraus in die Ewigkeit hinein gebaute Organismen der Ideen, von Gott ergangene Offenbarungen und hinein gegründet in die Natur, zur freien Anbildung der Menschheit: nein, sie sind Conceptionen des ewig wechselnden menschlichen Verstandes, wie er in den Individuen hervortaucht: sie sind Werke der Willkür. Da bei diesen Schöpfungen aber Alles von dem Verstand, von der Willkür des Einzelnen ausgeht, so sind alle Vereine politischer Art nur Agglomerationen solcher einzelner Verständigkeiten und Willkürlichkeiten, und da Jeder nur von seinem Verstande, seiner Willkür ausgeht, so braucht er auch den Verstand und die Willkür Anderer, die neben *ihm* bestehen, nur zu achten und als bindend anerkennen, so fern sein Verstand es für gut findet und seine Willkür: daher folgerichtig die Annahme der Einzelnsouverainetät, die dann zur Volkssouverainetät zusammengekittet wird, daher die Aufstellung der numerischen Repräsentation: braucht aber der *Verstand und die Willkür* des Individuums den Verstand und die Willkür der Mitlebenden sich nicht gefallen zu lassen, so brauchen sie noch viel weniger den Verstand und die Willkür der Gewesenen, der schwachen Todten, zu achten: daher die Abweisung der Geschichte, die ihnen nur als ein Friedhof gewesener Verständigkeiten und Willkürlichkeiten erscheint, gegen den Verstand der Nachlebenden, der Gegenwart aber als eine modervolle Riesengruft von Verstandlosigkeiten und Willkürbedrückungen. Ist das Individuum, sein Verstand, seine Willkür der Herrscher, so muß es auch die Gegenwart sein, die gleichsam ein weltgeschichtliches Individuum gegen die Weltalter der Vergangenheit ist. Daher stammt auch der

1) In meiner Geschichte der Staatswissenschaft Bd. II. S. 1191 f.

bettelarme Hochmuth des politischen Rationalismus oder des Liberalismus: die lebenssaftige Wurzel des Volksgefühls ist ihm abgedorrt: in die Höhe der die Objectivität allein erkennenden Vernunft kann er sich nicht erheben, und so kränkelt er in der dünnen zehrenden Luft der Reflexion, immer einlaufender und verschrumpfender: es nahen ihm von Zeit zu Zeit Anwandlungen seiner Schwäche, und da er vom Zweifel lebt, so erkrankt er auch am Zweifel: bei allem hitzigen Selbstmachen sieht er die Verkrüppelung des Selbstgemachten; denn macht Einer Etwas bloß für sich und aus sich, und nicht für etwas Höheres und aus etwas Höherem, so verachtet er das Gemachte; denn der Mensch selbst achtet sich nie als sich, sondern als etwas Höheres, als einen gewesenen Reinen oder noch werdenden Vollkommenen. So wird, weil die Selbstsucht das Schaffende war, das Mißtrauen das Zerstörende und die Nichtigkeit die Strafe."

Die Aufgabe des politischen Rationalismus — und wenn er die Grenzen dieser erkennt und anerkennt, wirkt er als einzelnes Moment glücklich — ist nun aber einmal, die in ihrem Keim von Gott gelegten Fundationen der staatlichen Institutionen weiter zu entwickeln, sie nach allen ihren Seiten weiter auszuführen: man könnte diese Function dessen explicative Dialektik nennen: sodann hat er eine kritische Function: wenn nämlich die andern Richtungen und Parteiungen socialer Art aus ihren Grenzen hervorbrechen, und ungehörig die Schranken ihrer Zuständigkeit überschreiten, so hat der politische Rationalismus das heilsame Geschäft der Wiedereingrenzung, der Zurückführung der ausgetretenen Kräfte in ihre Schranken.

Diese zwei fruchtbaren Aeusserungen ihm absprechen, wäre Unrecht: und die Geschichte hat gezeigt, daß in Staaten, wo auf der relativen Linie die entgegengesetzten Mächte und Systeme sich überwältigend vordrängen, die kritische Opposition heilbringend eingeschritten ist, und wenn eine constitutionelle stetige Veranlassung zu einem Conflict der Parteien vorliegt,

sie eine solide nationale Richtung werden kann. Allein aus seinen Grenzen tritt und zerstörend wirkt der politische Rationalismus dann, wenn er, statt kritisch zu bestreiten und in das geordnete Maaß unmäßig vortretende Mächte einzugrenzen, schöpferisch werden, positiv gründen will; denn dazu findet er das Zeug nicht, geschweige daß er es bilden könnte; denn da er von der Autorität des Einzelwillens ausgeht, und nur dessen Schöpfungen anerkennt, so ist er nothwendig ein Feind des durch die Geschichte Ueberlieferten und Gegründeten, des dem menschlichen Wesen eingeschaffenen Göttlichen, des dem Menschen eingezeugten Sinnlichen und des es auffassenden und pflegenden Gefühles, somit aller jener legitimen Mächte, aus welchen sich etwas echt Nationales und nachhaltig Sociales gestalten läßt. Allein gesetzt, aber nicht zugegeben, der politische Rationalismus hätte den Stoff für eine bildnerische Kraft, so fehlt ihm diese selbst: denn weil der Verstand und die Willkür seine Kräfte, beide aber bloß regulative, nicht aber constitutive Mächte sind, so kann er nichts Positives, überhaupt gar Nichts gründen: er könnte dieses aber auch aus einem andern Grunde nicht, weil seine Macht, die Willkür, ewig wechselt, wie seine Laune, also der Augenblick wieder zerstört, was der Augenblick geschaffen. Er kann nicht nur Nichts schaffen, er kann nicht einmal etwas erkennen, da das Erkennen nur ein geistiges Nachschaffen ist: als Verstand kann er nur Verständiges, Logisches, Aeusseres fassen: daher ist er politisch auf das Verständniß der Formen, und somit auf die Aufstellung und das Studium der politischen Garantieen als der Grenzbestimmungen politischer Competenzen beschränkt. Das ist sein Feld, sein Beruf ist lediglich kritisch, und seine Thätigkeit innerhalb dieser Schranken auch gesund, über diese Grenzen hinaus aber Anomalie und Usurpation.

2) Die Charakterisirung des politischen Rationalismus, häufiger Liberalismus genannt, liefert auch die Züge zur Schilderung des juristischen, der in der Rechtswissenschaft

bei der Oberflächlichkeit der Zeit noch verheerender gewirthschaftet hat. Das Gebiet der rechtswissenschaftlichen Cultur mit festen von Gott gegebenen Institutionen und einer reichen historischen Ueberlieferung hat der juristische Rationalismus zu einem bloßen Gehege und Theilungsverfahren der s. g. äußern Freiheit verhunzt. In den drei weiten Kreisen, in welchen die Idee des Rechts ihre Institutionen auswirkt, im Kreise der Menschheit mit dem s. g. Völkerrecht, im Kreise des Staats mit dem s. g. Staatsrecht, und in der Rechtsgemeinschaft der Individuen mit dem s. g. Privatrecht, hat man das absolute Moment, den Inhalt dieser Kreise, fast ganz vernachlässigt, und sich bloß an die Grenzen dieser Kreise, die Peripherie gehalten, so daß man nichts mehr von Rechtsinstitutionen, sondern bloß von Rechtsverhältnissen und Rechtsbeziehungen hörte — ungefähr als wenn man, um die Pflanzen und Thiere zu beschreiben und zu classificiren, sich lediglich an Haut und Haare halten wollte. So vergaß man in dem Völkerrecht vor lauter rechtlichen Verhältnissen der einzelnen Völker zu einander, deren Inbegriff das Völkerrecht oder richtiger das internationale Recht bilden soll, das Recht der Menschheit, das sich auch als bestimmend die Rechtsverhältnisse der einzelnen Völker erweist, welche letztere Verhältnisse nur eine Folge, eine Ableitung der innern Artung des Rechts der Menschheit sind: so vergaß man in dem Staatsrecht vor lauter rechtlichen Verhältnissen der Unterthanen zur Regierung, deren Inbegriff das Staatsrecht bilden sollte, das Wesen des Staats als einer festen Institution, dessen Seiten erst folgeweise die Beziehungen der Regierung zur Nation und zu den einzelnen Unterthanen rücksichtlich der Verfassung, Regierung und Verwaltung abgeben. So vergaß man im Privatrecht vor lauter Rechtsverhältnissen zwischen den einzelnen Bürgern, deren Inbegriff das Privatrecht bilden sollte, das Wesen der privatrechtlichen Institutionen, der Rechtsanstalten, z. B. der Familie, der Ehe, des Eigenthums u. a.,

aus welchem doch secundär und abgeleitet erst die dadurch bedingten Privatrechtsverhältnisse sich verstehen lassen.

So ward und wird das Aeusserliche zum Wesen des Innerlichen gemacht, die Grenze als das Begrenzte, die Form als der Inhalt ausgegeben. Die ganze Rechtswissenschaft wimmelt nur, wenn man so sagen darf, von actionibus finium regundorum der Gesellschaft, die Rechtswissenschaft ist nur eine Grenzbereinigung zwischen den Usurpationen der sich social reibenden Egoismen, ein Vergleichsverfahren zwischen gesellschaftlichen Conflicten. Daß auf diesem Weg alles Institutionale des Rechts, statt die bürgerliche Gemeinschaft zu beherrschen, den einzelnen Rechtssubjecten Preis gegeben, das Recht als ein Gebilde des Consenses der Constituenten der Gemeinschaft ausgegeben wird, versteht sich von selbst, während nach der Natur der Sache das Individuum, wie die Staaten und der Kreis der Völker, sich dem institutionalen Recht anzubilden hat, so daß eine Coincidenz beider erzielt werden möge.

Werden so von dem Treiben leerer, eitler Subjectivitäten die göttlichen Anlagen der Rechtseinrichtungen als eben so vieler Organismen göttlicher Ideen verschüttet, wird so die spiritualistische Grundlage untergraben, so kömmt von entgegengesetzter Seite eben so wenig die vom Recht zu berathende und zu befriedigende N a t u r s e i t e des Menschen, des Staats und der Menschheit zur Anerkennung: auch diese Naturbedürfnisse der Creatur, von Gott anerschaffen, finden in der dünnen Luft des impotenten juristischen Rationalismus keine Beachtung: sieht er ja doch nur Formen, Beziehungen, Verhältnisse: wie sollte er vor lauter Conventionellem und Relativem zu etwas Materiellem und Absolutem kommen? Die sinnliche Seite des Rechts geht bei dieser Wirthschaft des juristischen Rationalismus so leer und bettelarm aus, als die geistige und göttliche.

Aber auch die Entwicklung des Rechts in allen seinen Instanzen im Strom der G e s c h i c h t e, dessen Rauschen doch das stumpfeste Ohr erregen sollte, findet bei dem juristischen Rationalismus keine Erhörung. Spinnt doch die rechtsratio-

nalistische Arachnide inmitten ihres gebrechlichen Netzes in completer Selbstvergnügtheit aus sich selbst die Grenzfäden des Rechts, mit welchem sie, alle Structuren des Rechts umziehend, die einzelnen in Streit zu gerathen drohenden Egoismen von einander abbindet, wodurch nur die negative Einheit, d. h. die Ruhe des Zankes, nicht die Einheit des Friedens erzielt werden mag. Diese Zuruhesetzung der Geschichte und ihrer Einwirkung auf das Recht erschien nun doch endlich den einen Pflegern der Rechtswissenschaft zu arg: da erhob sich auf einem Seitengelände der Wissenschaft jener Streit zwischen der historischen und der s. g. philosophischen Schule, von welchem man so viel Aufhebens früher in Teutschland machte, und jetzt im andern Europa macht, ein Streit, den man als einen fundamentalen für die ganze Wissenschaft erklären wollte, während er doch nur eine Seite der Einen der vier Hauptrichtungen der Wissenschaft, der spiritualistischen, materialistischen, historischen und rationalistischen, berührt. Dieser Streit focht sich nämlich nur auf der Linie eines relativen juristischen Dynanismus zwischen dem historischen und rationalistischen Princip und auch unter diesen nur auf der einen Seite aus, während der in verticaler Linie verlaufende Kampf zwischen dem absoluten spirituellen und materiellen Princip nicht im Entferntesten in diesen Streit hineingezogen wurde, daher auch der Ausgang ein so verstümmeltes Ergebniß hatte. Der Streit hatte sich über die s. g. Codificationsfrage in besonderer Beziehung auf Teutschland entsponnen, und machte dann einen Schritt weiter zur Frage über die Bildung des Rechts. Hier wurde, nachdem von der rationalistischen Seite behauptet worden war, jedes gebildete Zeitalter habe die Kraft, ein ihm passendes Gesetzbuch zu entwerfen, von der historischen Seite entgegnet, daß nur gewisse Zeiten und Völker den Beruf zur Gesetzgebung haben — zwei in der Art ihrer Form und Bildung extreme Behauptungen. Bei diesem Anlaß sprach dann der Vertreter der historischen Schule ihre Kunst

für das Gewohnheitsrecht, der Wortführer der rationalistischen Schule ihre Gunst für das geschriebene Recht aus: der letztern ist die ausdrückliche Staatsgesetzgebung die Hauptquelle und das Gewohnheitsrecht hat nur einen ergänzenden Charakter: der historischen Schule dagegen ist das Gewohnheitsrecht die Hauptquelle, und das geschriebene Recht ist nur berufen, schwankende Gewohnheiten bestimmter auszudrücken. Nach richtiger Ansicht aber stehen beide Quellen in gleicher Dignität neben einander, wie Erkenntnißvermögen und Gefühlvermögen im Menschen. Den Grund der Verbindlichkeit des Gewohnheitsrechts setzt die s. g. philosophische Schule bald in die Einwilligung des Regenten, bald in einen Vertrag der durch das Gewohnheitsrecht zu Verpflichtenden, während richtig die Giltigkeit des Gewohnheitsrechts in der Autonomie der vom Staat anerkannten Körperschaften ruht. Eben so fordert die s. g. philosophische Schule sehr strenge Erfordernisse zur Bildung eines Gewohnheitsrechts, während die historische Schule sich hierin sehr lax zeigt: jene fordert gleichförmige öftere Wiederholung der Handlungen, civilprocessualischen Beweis u. A., die historische Schule nur andauernden Bestand der Gewohnheit, während richtig die stillschweigende Einwilligung der Mehrheit der Glieder der Körperschaft erforderlich ist. Endlich sind die Wirkungen der Gewohnheit nach der Ansicht der s. g. philosophischen Schule möglich beschränkt, namentlich fehlt die derogatorische Kraft gegen die Staatsgesetze, während die historische Schule sie diesen ganz gleich stellt. Richtig aber hat die Gewohnheit eine derogatorische Kraft nur gegen die hypothetischen, nicht aber gegen die absolut gebietenden und verbietenden Staatsgesetze. Ueberhaupt aber giebt die historische Schule dem Begriff der Rechtsgewohnheit einen möglich weiten, die s. g. philosophische Schule einen möglich engen Umfang.

Aus dem Ganzen überzeugt man sich, daß der vielbesprochene und überschätzte Streit nicht einmal den vollen Gegensatz zwischen der historischen und rationalistischen Schule, geschweige die ganze Grundlage des Rechts betroffen hat. Dar-

aus erklärt es sich auch, daß der Rationalismus nach wie vor auf dem rechtswissenschaftlichen Gebiet seine Präponderanz und sein Unwesen übt, und selbst in solchen Theilen der Rechtswissenschaft verheert, wo, wie im Strafrecht, eine höhere geistige Mahnung so nahe liegt. Nicht einmal die colossalen Umstürze der Staaten, großentheils Bethätigungen dieses Rationalismus, warnten zur Einlenkung.

3) So läßt es sich auch erklären, wie auf dem Boden des Kirchenrechts, wo doch dem juristischen Rationalismus vergleichungsweise die untergeordnetste Wirksamkeit gestattet werden darf, derselbe so lange und bis zur Stunde verwüstet hat.

Es hat sich nämlich hier eine Quadrupelallianz zwischen dem philosophischen, politischen, juristischen und theologischen Rationalismus gebildet, die wir nur in einigen allgemeinen Zügen darstellen wollen.

Der philosophische Rationalismus leugnet die unmittelbare Offenbarung gänzlich, und setzt an die Stelle derselben die mittelbare Offenbarung durch die menschliche Vernunft. Er anerkennt als wahr nur dasjenige, was in den Bestimmungen des nothwendigen Denkens implicit schon zum Voraus enthalten ist, sonach als unwahr nicht bloß dasjenige, was den Gesetzen des Denkens zuwider ist, das logisch Incompatible, sondern auch alles dasjenige, was durch eine Ursache gesetzt ist, welche außer der menschlichen Vernunft liegt. Dadurch ist die Möglichkeit der unmittelbaren Offenbarung geleugnet, durch welche allein selbst nach einer psychologischen Begründung die Religion und die sie bewahrende Kirche begreifbar ist, so wie die freie Einwirkung des persönlichen Gottes auf die Welt abgewiesen. An die Stelle des persönlichen Gottes tritt die unpersönliche, abstracte, logische Vernunft. Die Freiheit der Geschichte kann, wie schon oben gezeigt wurde, bei diesem Rationalismus nicht bestehen; denn was immer geschieht, ist nach dieser Lehre nur die nothwendige Folge eines nothwendigen Grundes; ja es kann nach dieser Lehre nicht einmal eine Geschichte im strengen

Begriff bestehen, da die Freiheit der That geleugnet ist, während doch bei dem Bestand der Freiheit des Menschen dieser bei allen ihn noch sehr zu bestimmen fähigen Gründen anders handeln kann. Nicht nur die Schöpfung, die Geschichte ist nach diesem System die Folge des logisch Nothwendigen, folglich ohne wesentliche Veränderungen, sonach nicht das Werk, nicht die That des freien Willens Gottes, sondern Gott selbst ist nur die Folge seines Begriffs. Kurz, der Grund des natürlichen und sittlichen Alls ist die unpersönliche Vernunft.

Demgemäß ist in dem System des philosophischen Rationalismus die Annahme einer Offenbarung völlig unzulässig, da diese neben der Freiheit des Menschen die freie Gnade eines persönlichen Gottes fordert, welcher über das Gesetz der abstracten Vernunft erhaben ist, also neben dem dem menschlichen Geist anerschaffenen Maaße des Denkens in seiner Weisheit und Allmacht ein höheres setzen, also selbst den menschlichen Geist durch Inspiration erweitern und erheben, so wie durch die Wunder den menschlichen Vernunftzusammenhang als untergeordnet darstellen kann. Die Wissenschaft der Offenbarung, weit entfernt, Gott zum Ausfluß einer Vernunftidee zu machen, macht vielmehr die Vernunft und ihre Idee zum Ausfluß Gottes.

Wie auf den philosophischen Rationalismus gestützt, der politische den Staat mit Ableugnung jeder göttlichen Begründung und Anlage zu einem Werk der durch die jeweilige Cultur als die sich aus den Ansichten der Einzelnen sammelnde Gesammtansicht geleiteten Willkür der Einzelnen mit dem Zweck der Abwehr des Unrechts und höchstens zu einer Anstalt für die Erreichung des aus den Befriedigungen der Bedürfnisse der Einzelnen sich verbündenden Gesammtinteresse's oder der Gesammtwohlfahrt herabwürdigt; wie ferner der juristische Rationalismus das Recht mit Verkennung seines Charakters als einer göttlichen Institution, zu einem bloßen Band der sich feindlich gegenüber tretenden Ansprüche der Einzelnen, zu einem Bund von bloß formellen Relationen macht;

wie endlich dem philosophischen Rationalismus die Genesis der Welt, der Natur, der Geschichte, ja Gott selbst, nur eine Genesis in und durch die menschliche Vernunft; wie dem politischen Rationalismus die Genesis des Staats und des Rechts nur eine Genesis in und durch die menschliche Willkür ist, wie nach diesem dreigestaltigen Rationalismus also die ganze Objectivität lediglich nur ein Werk der menschlichen Subjectivität ist, so ist dem theologischen Rationalismus bei seiner nahen Verwandtschaft mit dem philosophischen Rationalismus an der Offenbarung nur dasjenige wahr, was er mit dem abstracten Verstande begreift, also bloß das Formelle, welches Gott in seiner Offenbarung, die er für den menschlichen Geist bestimmte, diesem gemäß einrichten mußte. All' der reiche Inhalt des Objectiven, welches die Offenbarung umschließt, verwirft der Verstand mit dem Kanon der Abstraction: da nun aber die Form nur der Ausdruck des Wesens ist, so endet die bloße Anerkennung des Formellen an der Offenbarung folgerichtig im negirenden Processe mit der Verwerfung der Offenbarung selbst.

Die Verderblichkeit des Rationalismus hat sich im Allgemeinen, zumal aber auf dem kirchlichen und kirchenrechtlichen Gebiet, deßwegen so arg geäußert, weil er die Schranken seiner Wirksamkeit nicht erkannt, sich eine falsche Stellung gegeben und sich über den Kreis seiner Zuständigkeit hinausgesetzt hat.

Es giebt nämlich eine Sphäre der Unmittelbarkeit, welche im Göttlichen über den Menschen hinaus und in dem Natürlichen unter dem Menschen hinab liegt. Jene ist für den Menschen durchaus absolut, diese wenigstens für den sinnlichen Menschen: es sind dieses zwei nothwendige Ordnungen, in welche sich der Mensch einzugliedern hat: sie beide sind fundamentirend und wesentlich positiv: sie setzen Zustände, Ordnungen, legen Institutionen als wesentliche Anstalten an, welche der Mensch sich frei anzueignen hat.

So giebt es ein unmittelbar göttliches Objectives in den von Gott gestifteten Anstalten und ein mittelbar göttliches

Objectives in den Ordnungen der von Gott erschaffenen und erhaltenen Natur. Jenes darf wissenschaftlich der Spiritualismus und dieses der Materialismus erfassen. In diese beiden Ordnungen sollen aber die Menschheit im Großen und der einzelne Mensch eingehen, beide sollen deren Objectivität für sich subjectiviren. Das geschieht dadurch, daß sie die in den Anstalten Gottes und der Natur liegenden wesentlichen Beziehungen in Relation zu sich selbst setzen, was nur auf dem Wege der Entwicklung, der Explication des in den göttlichen und natürlichen Fundationen implicit Enthaltenen geschehen kann. Hier eröffnet sich der Raum für eine durch die Menschheit und durch den einzelnen Menschen zu verlaufen bestimmte Dialektik. Diese Dialektik ist eine reale und ideale. Die reale gesammtheitliche Dialektik als Ausführung der göttlichen und natürlichen Positionen ist die Weltgeschichte, wo in festen Institutionen die Menschheit nach Zeiten und Völkern sich die ihr gebotenen Positionen vermittelt: die ideale Dialektik ist das menschheitliche und individuelle Bewußtsein dieser Vermittlung, wie es in der allgemeinen und besondern Cultur niedergelegt ist. Hier ist das Gebiet des mittelbaren Denkens, wo der gesunde, rechte Rationalismus seine Berechtigung hat. So wie er über diesen Bereich hinausgreift, versündigt er sich in seiner Richtung nach oben an der göttlichen Ordnung und Wahrheit, und in seiner Richtung nach unten an der natürlichen Wirklichkeit und Ordnung: greift in jenem Fall dem Spiritualismus und in diesem Fall dem Materialismus ins Geschäft, und wirkt, statt segenhaft, grundverderblich.

In keiner Wissenschaft hat diese gesunde dialektische Function eine reichere Anwendbarkeit, als im Kirchenrecht, und zwar nach ihrer realen und idealen, und folgeweise auch nach der wissenschaftlichen Seite. Und so zuvörderst auf der realen Seite.

Hat nicht das Christenthum diese Dialektik in seinen zwei großen welthistorischen Functionen im eminentesten Maaße

geübt? Es mußte sich zuerst gegen alles Nichtchristliche und nicht zu Verchristlichende wenden, Heidenthum und Judenthum in allen Elementen bestreiten, welche von der Uroffenbarung abgefallen und dem christlichen Assimilationsprocesse unzugänglich waren. Es übte so eine tiefe Polemik, und es mußte die Kirche bei dieser ausscheidenden Bestreitung ihres eigenen Inhaltes bewußt werden: sie mußte eine Gesammtüberzeugung entwickeln, an welche das zu richtende Wahre und Falsche wie an einen Kanon gehalten werden konnte. Negativ kam so die Kirche zur wissenschaftlichen Selbstobjectivirung. Es mußten nämlich die Beziehungen des Christlichen zu dem Nichtchristlichen ermittelt, nachgewiesen und verfolgt werden. Allein die Polemik sollte nur aufräumen, um dem Aufbau der welthistorischen constructiven Function des Christenthums Platz zu machen. Diese Ὀικοδομησις im providentialen Maaße war der eigentliche Beruf des Christenthums. Was ist aber diese Erbauung Anderes, als der Ausbau der ursprünglichen Anlagen, welche der Stifter der Kirche in das Christenthum gelegt hat? In geistiger Geschlossenheit, aber nur als προληψις, war von dem Erlöser der Bau seiner Kirche erhöht, nur in elementaren Umrissen und Rudimenten, zumal für die in die Kirche einzugliedernde Menschheit. Welche säculären Mühen kostete es der unter dem Schutze des heiligen Geistes wandelnden Kirche, aufgerufen durch häretische Bestreitungen, die von ihrem Stifter als Propheten gegebene symbolische Lehre abzurunden und hinzulegen als das geschlossene Lehrwort der Kirche! Welche dialektische Kraft und Arbeit war nothwendig, um dieses gedrungene Bekenntniß mit seinem unermeßlichen Reichthum von Beziehungen zu dem zu Bekräftigenden und zu dem zu Bestreitenden niederzulegen!

Welche Zeit, Erfahrung und Hingebung kostete es der Kirche, bis sie die in ihr von ihrem Stifter als Hohepriester hinterlegte Weihegewalt dem weiten Cyklus des Lebens der [Me]nschheit und des Menschen eingebaut, und so Zeit und

Sein mit ihrer Heiligung umgeben hatte! Mit welcher gottbegeisterten Kunst hat sie ihre Gnade jedem Verhältnisse, jeder Stellung, jedem Stand und Beruf, jeder Noth und jedem Schmerz zugewandt! Ist das nicht die reichste dialektische Individualisirung der kirchlichen Weihegewalt?

Und betrachtet man die Kirche als constituirte Gemeinschaft, als Bild des göttlichen Reichs unter der von ihrem Stifter als König in ihren Schoos hinterlegten Leitungsgewalt, wie schwach und mikroskopisch sind die Stiftungsanfänge dieses Reichs, wie in geistigen, prototypischen Contouren liegen da die Elemente der Kirchenregierung, welche sich später zu dem metallnen Bau der Hierarchie mit ihren reichen Verastungen verfestete! Welche weltalterliche Anstrengungen kostete es, diesen göttlichen, ethischen, zugleich auf den stärksten materiellen Grundlagen aufgefügten Riesenbau auf den vom Stifter der Kirche gelegten Grundriß aufzutragen! Nicht reichte es aus, mit der gottgespendeten Bildungskraft diese vorgebildete Epigenese auszuführen, es genügte der Kirche nicht, sich selbst auszubauen, sie mußte sich auch einbauen in die ihr feindliche Weltlichkeit, sie mußte in das Bett des Stromes der Zeiten eintreten, wie ein Missionär in die verschiedensten Culturen einwandern, die Sitten ansprechen, Heimatlichkeit in Fremden suchen. Und dieses hat die Kirche gethan: aus dem Senfkorn ist sie zum Weltbaum wachsend aufgestiegen, ihre Wurzel in göttlichem Grund, ihren Stamm und ihr Blüthengewiege in irdischer Lüfte Spiel und ihre Blüthe dem Himmel anbietend, und ihre Frucht der Ewigkeit hinüberreichend.

All' dieser Umriß war im Keime vorgezeichnet und angelegt; — aber das Wachsen forderte Jahrtausende, und millenäre Ringe messen das Wachsthum des ewigen Stammes.

Das war die reale Dialektik, in welcher das Christenthum sich aus dem Kerne ausspann in die Universalität seiner Wirksamkeit. Diesen Gang hat der gesunde Rationalismus nachzudenken, diese Beziehung zwischen den kirchlichen Anlagen und den kirchlichen Ausbildungen im innern Kreise der Kirche.

Aber auch äußere Beziehungen liegen vor zwischen der alten christlichen Kirche und den Kirchen, die sich abgelöst, zwischen ihr und dem Staat, zwischen der Kirche als objectivem göttlichen Reich und den Völkern und Menschen, die zu dem Eintritt in dieselbe berufen sind. Das sind lauter Beziehungen, groß und unendlich, wie das, was zu beziehen ist, lauter Beziehungen, welche in die Linie des mittelbaren Denkens fallen, das vom unmittelbaren Denken und Anschauen auszugehen, und durch die Stufen des mittelbaren Denkens wieder das unmittelbare zu erreichen hat.

In diesem ganzen Netz unendlicher Beziehungen tritt aber die Eine herrschend hervor, die Beziehung aller kirchlichen Bildungen auf die göttliche principiale Gründung, ermessen an dem kirchlichen Identitätsbewußtsein der Tradition. Es muß bei allem Kirchlichen jedes ausgebildete Institut seine Stiftung durch den Erlöser, wenn auch nur in den leichtesten Anfängen, erweisen. Diesen Identitätsbeweis liefert die Tradition, welche als das Gesammtbewußtsein der Kirche über die Kirchlichkeit oder Nichtkirchlichkeit einer Einrichtung zu richten allein ermächtigt ist. Hier zeigt sich die innerste, centralste Beziehung der kirchlichen Dialektik in ihrer manchfachsten Zugewandtheit und in einem alle Zeiten der Kirche durchgreifenden Bestand.

Diese reale Dialektik hat nun die Wissenschaft in einer idealen Dialektik nachzubilden, und es zeigt sich daher klar, welche große Aufgabe dem gesunden Rationalismus bei der Construction des Kirchenrechts geworden ist, welche er aber nur dann glücklich lösen wird, wenn er, in weiser Selbstmäßigung die Grenzen seiner Thätigkeit anerkennend, sich nicht in den Kreis des unmittelbaren Denkens hinüberschwingt.

D.

Diese Unmittelbarkeit in ihrer Richtung gegen die Sinnlichkeit hat der Materialismus eigen, und die materialistische Schule findet hier ihre Stätte. Wenn sich *diese Schule,* sie mag auf einem Felde auftreten, auf welchem

sie will, nur an das Einzelne, Zerrissene, Aeusserliche und Niedere, wie es die unmittelbare Sinnenwahrnehmung bietet, hält, so erfaßt

1. auf politischem Gebiet der Materialismus den Staat von seiner niedersten, oberflächlichsten und unwahrsten Seite. Während nämlich die spiritualistische Schule den Staat als ein Gebilde der Vorsehung, als die Hülle eines von Gott geoffenbarten socialen Gesetzes auffaßt, die historische Schule aber an eine Autonomie und an eine spontane Entwicklung der staatlichen Anstalten glaubt, die rationalistische Schule die socialen Institutionen als sich successiv drängende und verdrängende Geschöpfe subjectiver Willkür, aber doch noch in der Abfolge des logischen Zusammenhanges und in einer gewissen gruppirenden Zusammengehörigkeit betrachtet, verkrüppelt und dirimirt sich der politische Materialismus in lauter disparate Einzelnheiten, und meist recht untergeordneter Art. Was diesem Materialismus aber zuerst auffällt, das wird in voller Oberflächlichkeit alsbald zum Ansatzpunkt einer politischen Theorie gemacht, das Wesentliche dem Unwesentlichen untergeordnet. Empirisch wird der eine oder der andere sociale Punkt herausgegriffen, und von ihm ganze nationale und menschheitliche Entwicklungen abgeleitet. Eine höhere Einheit und Ganzheit des menschlichen Wesens im einzelnen Menschen und in der Menschheit kömmt hier nicht zur Ahnung. Es ist so recht der wüste theoretische Niederschlag, wenn eine vereinzelte Seite des zu betrachtenden Gegenstandes, eine abgerissene Folge einer sittlichen Totalität, oder eine einsam stehende Erscheinung eines großen, universalen Lebens zur Mitte und herrschenden Höhe fälschlich erhoben wird. Es hat dieses Verfahren im Staatsleben nicht bloß die Geltung eines Irrthums, sondern es wird auch die Quelle eines grundverkehrten Handelns. Da übrigens die Entstellung eine viel manchfachere Phänomenologie hat, als die Wahrheit, so hat auch die Gemeinheit einen viel wechselndern Ausdruck, als die Objectivität des Würdigen.

Als Aeusserungen des politischen Materialismus gelten die Versuche, die Unterschiede der Staaten und ihr Wesen von dem Rassenunterschied, dem Klima, von der Beschäftigungsart, von einer bestimmten Richtung der Industrie, ja von dem Geldwesen abhängig zu machen, wie dieses Letztere jüngst geschehen ist. Dahin gehört ferner die gänzliche Entseelung des Staates durch das ausschließliche Hervorheben des äusserlichen rohsten Gerüstes desselben, wie dieses am gemeinsten geschehen ist in Schlözer's Ausspruch: „Der Staat ist eine Erfindung. Menschen machten sie zu ihrem Wohle, wie sie Brandkassen u. s. w. erfanden," oder in der Unterordnung des Staats unter die Förmlichkeit einer juristischen Einzelnheit, z. B. eines Vertrags, wie dieses derb hervortritt in der Ansicht von Schmalz (deutsch. Staatsrecht §. 8, welchem der Staat sogar „der auf keine Zeit eingeschränkte Vertrag zwischen Ackerbauern" ist): „Juristisch kann eine Verbindlichkeit unter Menschen nur aus Verträgen oder Beleidigungen entstehen; und also der Staat nur als auf Vertrag gegründet gedacht werden. §. 12. Der Unterwerfungsvertrag ist nicht ein Vertrag einer Corporation mit gewählten Regenten, sondern ein Vertrag der Einzelnen mit dem Schutzherrn, ein steter, ewig fortdauernder Tausch von Schutz gegen Gehorsam, von Gehorsam gegen Schutz." Dem politischen Materialismus gehört endlich die Ansicht an, welche den Staat, diese von Gott gesetzte objective Institution, in die Gewalt so vieler einzelnen Egoismen oder des durch sie zusammengeblasenen Gesammtwillens als der Summe so vieler Einzelwillen hingiebt, als es Bewohner des Staats giebt: die Lehre des Republicanismus.

Alle diese Ansichten entwürdigen den Staat, indem sie seine moralische Höhe und seine weite Universalität herabdrücken und verengen. Ich kann hier natürlich nicht in die einzelnen Züge der da gebotenen politischen Gemeinheiten eingehen: ich will nur die methodologische Eigenthümlichkeit *des politischen* Materialismus, welcher die Freiheit der Noth-

wendigkeit und den Geist der Materie auch auf socialem Gebiet unterjocht, hervorheben, welche er mit dem philosophischen Empirismus theilt, nämlich das beschränkte Beharren im unmittelbaren unvermittelten Denken, das Sichselbstborniren bei jedesmaliger Auffassung und Festhaltung des zerrissenen Phänomenologischen. Denn auch der philosophische Empirismus (wie der politische Materialismus auf staatswissenschaftlichem Gebiet) ist weit entfernt, mit dem Rationalismus die Objectivität der Natur und der Geschichte zu einem bloßen Gebilde der unpersönlichen Vernunft, des bloß logisch Nothwendigen zu machen: er erkennt die Objectivität als etwas von der menschlichen Vernunft Unabhängiges an, und giebt die Möglichkeit der Veränderungen außerhalb des Nexus der Vernunftnothwendigkeit zu; umgekehrt macht er die Vernunft zu einem bloß passiven und receptiven Spiegel des Sinnlichen und Empirischen, und, die Freiheit des menschlichen Willens aufhebend, macht er den Menschen zu einem Knecht der äußern Nothwendigkeit oder des sinnlichen Bedarfs: formell aber versäumt er, zur Auffindung des innern und wesentlichen Zusammenhanges zwischen der objectiven Welt nnd dem subjectiven Geiste und zwischen der Naturordnung und dem sittlichen Reiche vorzudringen, welche doch Gott in einer ursprünglich gesetzten und durch die göttliche Erhaltung fortgeführten Harmonie vermittelt hat. Der philosophische Empirismus oder Materialismus erkennt (wie der politische) das Einzelne im Reich der Erscheinung als wirklich Vereinzeltes an, gewahrt daher vor den einzelnen Erscheinungen die Einheit nicht.

2. An derselben materiellen Gemeinheit und formellen Beschränktheit leidet der juristische Materialismus. Statt in dem Recht eine absolute, nur in jeder Zeit und Nation eigenthümlich modificirte Offenbarung und Organisation der Idee der Gerechtigkeit zu finden, und so eine wahre humanitäre Emanation des Rechts in die Gesellschaft anzunehmen, verkrümelt der juristische Materialismus das Recht in eben

so viele Befriedigungen einzelner Bedürfnisse der Individuen. Nachdem man so dem Recht jeden Charakter des Objectiven ausgezogen hat, darf man sich nicht wundern, wenn nur noch als schlechter Rest die subjective Convenienz geblieben ist, so daß endlich Bentham in der Entschiedenheit seiner logischen Despotie nach Austreibung der Idee der Gerechtigkeit nur noch den Nutzen und zwar den subjectiven, individuellen Nutzen als letzten Grund des Rechts verkündet hat. Diesen Utilismus haben schon vorher eine Menge halber, schwacher Utilitarier angebahnt, und es war daher kein Wunder, daß, nachdem man durch die Theorie des Staatsvertrags den Staat zu einem bloßen Werk des Individuums gemacht hatte, man jetzt das Recht noch als eine bequeme Materie der individuellen Brauchbarkeit in den Kauf mitgab.

War so das Recht nur noch das äußere Futter für die einzelnen Bedürfnisse des Menschen, so hätte man durch eine höhere Auffassung des Nutzens (oder der alt gerühmten Wohlfahrt) demselben die hohe Objectivität, die man dem Recht gestohlen hatte, umhängen können; allein von den höhern, idealen, historischen Bedürfnissen war da keine Rede, sondern der Nutzen setzte sich so recht selbst auf den Thron, vor dem die neue Rechtswissenschaft mit ihrem saubern neuen Evangelium kniet.

Ich will hier nicht in die weit gesponnenen Nuancen dieses juristischen Utilismus eingehen, da sie durch ihre gemeinen Ausdrücke alle einen gleichen Eckel erregen.

Ich will nur

3. zeigen, wie dieser juristische Materialismus auf dem kirchenrechtlichen Gebiete gehaust hat. Hier wurde nämlich der juristische Unrath noch zu dem herübergenommenen Unrath einer falschen Theologie beigeschoffen. Allein neben dieser Theorie der gemeinen Auffassung des Göttlichen und Kirchlichen giebt es auch einen kirchlichen Empirismus im bessern Sinn, der sich, ohne sich durch die Niedrigkeit des Standpunktes zu beflecken, nur der Richtung des im Rationalis-

mus vermittelten Denkens entgegenstellend, in der Unmittelbarkeit der Auffassung des Göttlichen sich festsetzt. Dieser legitime theologische Materialismus glaubt nämlich fest an die unmittelbare Offenbarung, weist aber jede speculative und dialektische Vermittlung ab, fordert nur den Glauben an die religiöse Wahrheit, hält aber die Erkenntniß derselben für durchaus unmöglich. Statt den substantiellen Inhalt des Glaubens zur wissenschaftlichen Erkenntniß fortzubilden, verschließt sich der abstracte theologische Empirismus, auch Supernaturalismus genannt, gegen die wissenschaftliche Erkenntniß, beharrt starr und verstockt in dem Kreis der vereinzelten Auffassung, und gelangt so zu einem bloß äußerlichen, unvermittelten Verhältniß zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geiste, während sich doch eine wahre Coïncidenz des objectiven und subjectiven, des göttlichen und menschlichen Elements in der höhern Einheit der Offenbarung darstellt, welche Einheit sich dadurch von selbst ergibt, daß in der Offenbarung die höchste Wahrheit in einem wahren geistigen Entwicklungsprocesse sich dem menschlichen Geiste darbietet, welcher, die höhere Wahrheit und das höhere Leben, deren er *ebenso fähig als* bedürftig ist, als die ihm verwandte Wahrheit und das ihm verwandte Leben erkennend, sie aufnimmt. So sättigt sich die subjective Erkenntniß mit der objectiven Wahrheit, und vermittelt so innerlich die menschliche Vernunft und die göttliche Offenbarung, wie das Bedingte im Unbedingten sich selbst erkennt und seine Lösung findet.

So irrig und verzogen der theologische Empirismus die unmittelbare Offenbarung auffaßt, so falsch würdigt er auch die mittelbare Offenbarung, wie sich diese in der Natur, im Geist und in der Geschichte darstellt, sie wird nämlich zu der unmittelbaren Offenbarung, mit der sie doch nur Einen großen Lebensorganismus bildet, gar nicht bezogen und vermittelt. Allein bei allem dem ist der Fehler des theologischen Empirismus doch nur ein negativer, es ist die Trägheit oder die Scheu, denkend das objectiv aufgefaßte

Göttliche zu beziehen, zu vermitteln, dialektisch flüssig zu machen; allein er versündigt sich doch nicht positiv an dem Göttlichen, welches er passiv auf sich einwirken läßt, und im reichsten Maaße auf sich einwirken lassen möchte.

Dagegen besteht ein kirchlicher Materialismus, der mit bewußter Argheit das Göttliche verletzt, und sich entweder mehr als eine corrupte Gesinnung oder aber mehr als eine angeblich wissenschaftliche Methode beurkundet, die sich gewöhnlich noch mit einem leeren Rechtsformalismus verbündet.

Zu den Fractionen des kirchlichen Materialismus gehören folgende Abschattungen:

1. Es ist kirchlicher Materialismus, und zwar der versunkenste, wenn mit der Ableugnung eines persönlichen Gottes, also mit dem Bekenntniß des Atheismus und des Pantheismus, doch die Kirche als eine bestehende Institution anerkannt, und somit zu einer Nichts oder doch offenbar Ungöttliches umschließenden Form herabgewürdigt wird, die zugleich entweder als eine Erfindung einer herrschsüchtigen Priesterschaft oder der Staatsgewalt mit dem Zweck einer Volkszwinge oder doch nur als die Anstalt für die Pflege einer s. g. Vernunftreligion als eines menschlichen Gebildes ausgegeben wird.

2. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn in der Kirche zwar eine göttliche Hinterlage angenommen, aber ohne Ahnung der Stellung der Kirche als einer unmittelbar von Gott gestifteten Anstalt im providentiellen Plane Gottes für die gesammte Oekonomie der Menschheit, dieselbe als historisches Educt der menschlichen Willkür, als das Werk des Vertrags ihrer Mitglieder betrachtet und der Individualismus der diese Willkür leitenden Meinung zum Kanon des kirchlichen Positiven erhoben, z. B. die Dogmatik einem seichten Moralisiren überantwortet wird.

3. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn die in die Kirche als göttliche Institution niedergelegte Gewalt derselben nicht als die Uebergabe einer göttlichen Delegation, sondern einer

Delegation von Seite der Gemeinde erklärt, die Gewalt der Lehre, Weihe und Gemeinschaftsleitung zuletzt aus der Gemeinde entbunden, ihre Legitimität sonach in den kirchlichen Volkswillen gelegt und so eine kirchliche Demokratie aufgestellt wird.

4. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn die Kirche mit Verkennung ihres eigenthümlichen Grundes, Wesens und Zwecks, das Reich Gottes in die Menschheit hereinzubauen, dem Staat, d. h. der nationalen Gemeinschaft für Gründung des Rechts und gemeinsamer Wohlfahrt, nicht bloß äußerlich als *juristische Körperschaft*, sondern auch innerlich als eine besondere nationale Entwicklung ununterschieden unterworfen, oder doch nur provisorisch vom Staat unterschieden, als endlich und definitiv aber in den so omnipotenten und hypostasirten Staat sich aufzulösen bestimmt wird.

5. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn das Wesen der Kirche der juristischen Form aufgeopfert, z. B. die Kirche einer jeden andern im Staat befindlichen Corporation gleich und nicht höher gestellt wird, wenn die Zwecke, Arten und Mittel der kirchlichen Regierung ihrer Geistigkeit und Innerlichkeit beraubt, durch Analogien mit der Regierung und Verwaltung des Staats *äusserlich* gemacht werden.

6. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn die Kirche in ihrem nothwendigen Herausgehen aus ihrer immanenten Universalität und in dem ihr gebotenen Eingehen in nationalen Bereich den Charakter ihrer Individualität durch einige abgerissene Verhältnisse zwischen der Regierung der nationalen Kirche und der Regierung der allgemeinen Kirche zu einem angeblichen Gesammtsystem totalisirt sieht, wie dieses bei dem Gallicanismus der Fall ist, oder wenn die innern Sphären, in welche z. B. eine Kirche nach Nationalität u. A. zerfällt, statt sie in organischer Zugewandtheit zu gliedern und zu bestimmen, atomistisch von einander abgelöst werden, wie dieses ebenfalls vom Gallicanismus rücksichtlich der Stellung der französischen Nationalkirche zu der allgemeinen katholischen Kirche und deren Regierung geschieht.

7) Es ist kirchlicher Materialismus, wenn die Kirche, statt in ihrer ganzen Natur aus ihrem Grund, Wesen und Zweck entwickelt zu werden, bloß nach einzelnen Seiten und in einzelnen Fragmenten und in den oft von Zeitumständen und Weltlagen bedingten Modificationen ihrer Bildungen dargestellt wird.

8. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn, statt anzunehmen, daß die Kirche die von ihrem Stifter in sie elementar angelegten Institutionen im Lauf der Weltalter auszuwickeln habe, ihr diese auf die gesetzten Grundlagen verlaufende Entwicklung als ein Abfall von dem Stand der Urkirche gerügt wird.

9. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn mit Verkennung des von Gott in der Kirche ursprünglich Angelegten Alles in der Kirche mit Aufgebung des ursprünglich Gesetzten in den Strom der neuernden Entwicklung hineingerissen wird, wie dieses der verkehrte sich in unsern Tagen ankündigende Neuchristianismus thut.

10. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn objective Wandlungen der Kirche und ihrer Ordnung als die Erfolge zufälliger Plane und socialer Entwürfe gedeutet werden.

11. Es ist kirchlicher Materialismus, wenn in ganzen Richtungen und innern Begründungen auseinander laufende confessionelle Einrichtungen durch ein äusserliches oder indifferentistisches Ausgleichen verquickt werden, so daß ohne eine innere Versöhnung und Ausgleichung eine bloß äusserliche Amalgamirung vollzogen wird, wodurch nicht ein wahrer, sondern nur ein fauler Friede gestiftet wird.

Alle diese Färbungen des kirchlichen Materialismus haben aber als Einen physiognomischen Zug den Charakter des Losen, Diremten, Unzusammengehörigen, Unsystematischen, Unorganischen und Aeusserlichen mit einander gemein.

Der kirchliche Materialismus vermag es nun einmal nicht, die geistige Totalität der Kirche im Großen und Einzelnen zu ergreifen; er faßt die institutionale Geschlossenheit weder

bei der typischen Anlage des grundzüglichen Baues der Kirche, noch beherrscht er die volle historische Entwicklung aller Seiten derselben in realer Ausbildung der Grundlagen, in einem Kreise von Institutionen, noch umfaßt er die durch die Zeiten sich herabziehende, legislative Regulirung sämmtlicher kirchlichen Verhältnisse durch die Kirchen- oder Staatsgewalt, noch ihre geschlossene, organisch systematische Bemeisterung durch die Wissenschaft; vielmehr hängt er am Einzelnen, und verliert sich im Einzelnen. Faßte der kirchliche Materialismus als Empirismus dieses Einzelne in seiner objectiven Individualität, d. h. in seiner selbstständigen Eigenthümlichkeit, aber doch auch zugleich nach seinem lebendigen Zusammenhang mit den andern Theilen des kirchlichen Ganzen auf, so wäre er in seiner gesunden Function, der Sichtung des zusammengehörigen Stoffes, den er den höhern Kräften und Mächten zu überliefern berufen ist. Allein sein Fehler ist die Selbstüberhebung: er will alles Einzelne, das er auffaßt, zum lediglich Selbstständigen, zu einem Gegenstand für sich selbst, für ein in seiner Isolirtheit Selbstherrisches ohne Rücksicht auf seine Einfügbarkeit in ein lebendiges Ganzes erheben. So verkrüppelt der kirchliche Materialismus in sich, und statt lebendige Bauelemente zu einer höhern, organischen Construction zu liefern, karrt er Leichenhaftes herbei, und bringt statt Leben Verwesung. Es läßt sich leicht nachweisen, daß der größte Theil der Feindseligkeit und Fehde gegen die Kirche in dieser bornirten materialistischen Anschauungs- und Handlungsweise wurzelt, welche den Staat eben so sehr, als die Kirche unterwühlt.

So sehen wir in allen bisher betrachteten einzelnen Systemen nur vereinzelte, auf sich selbst beschränkte Richtungen, welche, sich selbst überlassen, in's Extreme forttrieben, weil sie nicht das Ganze im Auge hatten, sondern entweder in ihrem Ausgangspunkt und Zweck das Ganze zu sehen wähnten, oder aber in ihrem Standpunkt eine so prägnante Wichtigkeit erkannten, daß sie damit die andern Richtungen bewältigen

zu können glaubten. Eine geschlossene, organische, lebendige Anschauung war damit versperrt, und weil sich auf dem Gebiet der socialen Wissenschaft die wissenschaftliche Ueberzeugung alsbald in die praktische Gesinnung umsetzt, so wäre dadurch auch der Charakter der Staatsleitung und Rechtsordnung getroffen, wenn hier solche Anschauungsweisen nicht langsam Boden zu gewinnen pflegen würden, oder aber ein gesunder praktischer Instinct hütete. Gleichwohl hat gerade die neueste Zeit mit ihrer Lust zur Consequenz, die aber meist in bloße Consequenzmacherei umschlägt, gezeigt, wie, ich will nicht sagen, bloß näher liegende politische Theorien rasch nach ihrer Verwirklichung im Staate ringen, sondern wir sahen selbst philosophische Systeme schnell eine politische Geltung gewinnen. Die Zeit fühlt sich einmal zerrissen, unruhig, unbehaglich: sie will Frieden und Ueberzeugung: wo daher sich eine verheißungsreiche Lehre ankündigt, greift sie lüstern nach ihr, und heillose Lehren dringen mit präcipitirter Gewalt selbst in die niedern Massen. Die Zeit liegt in Wehen: sie hat keinen Glauben mehr an sich: es ist ein kritisches, kein organisches Zeitalter.

Die Gefährlichkeit der Doctrin wird nun aber noch drohender dadurch, daß nicht bloß die Systeme, welche sie gebiert und wieder verschlingt, d. h. die Lehren nach Grund und Zweck einer wissenschaftlichen Richtung ganz auseinander liegen und gar keine Neigung zeigen, einer sie überschwebenden Höhe zuzugravitiren: sondern selbst die Methoden, als Arten und Weisen, die Systeme zu entwickeln und geistig wieder nachzubilden, die Weisen des Lehrens und Lernens gehen ohne einen Rest eines Bandes aus einander mit Verlust der Ahnung, einer wissenschaftlichen Gesammtmethode anzugehören, und ohne das Bedürfniß, eine solche wieder zu gewinnen. Auch hier liegen die dogmatische und die skeptische, die formalistische und die kritische Methode aus einander.

Statt daß der Weg zum positiven Bau der Dogmatik

durch den Zweifel führt, um seiner selbstbewußt und nach skeptischer Selbstbefreiung und Selbstbefriedung die Grundlagen eines festen geschlossenen dogmatischen Ganzen zu legen, eilt die baulustige Hast alsbald zur Aufführung eines ganzen Lehrgebäudes, oder aber die Skepsis bleibt steril auf sich selbst sitzen, statt zu zweifeln, an sich und an der Wahrheit verzweifelnd. Statt daß die kritische Methode, ehe sie die Wissenschaft aus der Selbstobjectivirung der Erkenntniß entbindet, die einzelnen Vermögen nach Mächtigkeit, Tragweite, Zuständigkeit und Grenze prüft, eilt die gebärlustige Ungeduld zu einem alle innern Unterschiede aufhebenden Formalismus, der so nur haltungs- oder gesinnungslos, weil auf ungeprüfter Grundlage ruhend, ausfallen kann. So geht wie ein weihsagender Schatten neben den Schemen solcher unbewachter wissenschaftlicher Schöpfung das unruhige Bewußtsein einher. Das Bewußtsein der Nichtigkeit, das Gewissen des Negativen warnt. Auch hier brickelt das Gefühl der Unbehaglichkeit, der Instinct der Selbsterhaltung fordert Frieden.

E.

So hat sich in der neuesten Zeit auf dem socialen Gebiet, wie in andern Wissenschaften, als vorherrschendes System der Eklekticismus eingestellt, im Grund der Ausdruck des gegen Einseitigkeiten jeder Art warnenden Gefühls und des sich gegen das Extreme verwahrenden wissenschaftlichen Bewußtseins, zugleich aber doch als Zeugniß einer nicht zur wissenschaftlichen Selbstdurchdringung fortgeschrittenen Kraft oder einer auf diesem Gang eingetretenen Ermattung und Selbstverzweiflung. So reiht sich der Eklekticismus als die übrigen vier Schulen, 1. die spiritualistische, 2. die historische, 3. die rationalistische, 4. die materialistische zusammenfassende und reassumirende Mischlingsschule an. Allein diese Combination der verschiedenen Schulen, wie sie der Eklekticismus übernimmt, ist eine bloß äußere, mechanische. Sie stellt bloß zusammen, aggregirt, einigt nicht lebendig. Jenes geschieht auf eine doppelte Weise: sie hält

sich nämlich 1. entweder innerhalb des literaturgeschichtlichen Bereichs, und stumpft jedem System die ihm nach seiner Ueberzeugung als extrem erscheinenden Kanten ab, und fügt so die abgetriebenen wissenschaftlichen Richtungen, denen in ihrer Spitze ihre wahre Eigenthümlichkeit abgebrochen ist, wie nach Flächen zugehauene Bausteine mechanisch auf einander, höchstens mit dem Kitte eigener Reflexion sie bindend, oder aber 2. der Eklekticismus wagt sich über das literaturgeschichtliche Gehege hinaus, und beschaut sich neben den wissenschaftlichen Formen die Gegenstände seiner Wissenschaft selbst, also auf dem socialen Gebiete die Gesetzgebungen und Einrichtungen der verschiedenen Völker, er treibt eine vergleichende Statistik, um sich in den socialen Werken der einzelnen Nationen die Elemente für sein System zu sammeln: oder aber er geht von der Gegenwart in die Zeitalter der Geschichte zurück, und entnimmt einem jeden Zeitalter wieder die ihm charakteristischen Züge, um so wieder Baustücke für sein System zu gewinnen, indem er auch hier wieder mit der eklektischen Kneipzange jedem Zeitalter seine ihm als extrem erscheinenden, aber gerade deßwegen charakteristischen Züge abstumpft. Diesen Weg hat in neuester Zeit die als neue Richtung so vielfach hervorgetretene vergleichende Rechts- und Staatswissenschaft gewählt, und auch das Kirchenrecht hat z. B. in der Bearbeitung von Walter einen glücklichen Antheil an dieser Richtung genommen.

Allein diese Vergleichung, ob nun in statistischer oder historischer Richtung unternommen, ist bis jetzt bloßer Eklekticismus geblieben; denn auch sie geschieht ohne Ausgang von einer universalen Betrachtung und ohne Beziehung auf eine Gesammtbestimmung der Menschheit, wie sie sich durch die Individualitäten der Völkergeister in der Geschichte chronologisch herab entwickelt, oder in der Gegenwart im Durchgang durch die einzelnen Völker synchronistisch gestaltet.

Vielmehr werden die einzelnen volksthümlichen Züge zusammengelesen, um durch die subjective Reflexion des Samm-

lers ein loses Bindungsmittel zu gewinnen. Es zeigt sich kein objectives durchlaufendes Band zu einer lebendig gegliederten Einheit.

Betrachten wir nun den Eklekticismus in seiner staats- und rechtswissenschaftlichen, und so auch kirchenrechtlichen Gestaltung.

1. Statt daß die bisher betrachteten einzelnen Systeme von der Integrität des ethischen Organismus und des Lebens des Staats nur eine einzige Seite hervorgehoben haben, und diese folgerichtig ausbildeten, hebt der staatswissenschaftliche Eklekticismus mehre dieser Seiten zumal und neben einander hervor, und meistens die sich entgegengesetzten, um die eine durch die andere beschränken zu lassen, oder aber er sucht für diese äusserlich coordinirten Seiten den zunächst übergeordneten Gattungsbegriff auf, und glaubt darin die richtige Bezeichnung gefunden zu haben, während dieser collective Ausdruck so einseitig, als die in seiner Sphäre enthaltenen Elemente, und eben deßwegen so unwahr und unbezeichnend ist. Von den vier bisher bezeichneten Seiten, der spiritualen und materialen, der rationalen und historischen, werden die beiden ersteren, als den absoluten Gegensatz bildend, meistens vergessen, dagegen die beiden letzteren, als der mehr in die Erscheinung fallende relative Gegensatz geltend gemacht.

Es kann hier meine Aufgabe nicht sein, dieses Combinationsgeschäft des politischen Eklekticismus durch den ganzen Kreis der Staatswissenschaften nachzuweisen; ich will dieses nur in Beziehung auf drei fundamentirende und deßwegen für alle Staatswissenschaften gemeinsame Lehren thun, nämlich

A. auf die Lehre vom Wesen des Staats,

B. auf die Lehre vom Zweck des Staats und

C. auf die Lehre vom Rechtsgrund der Staatsgewalt.

A. Will man das Wesen des Staats erfassen, so muß

dieses von vier Seiten geschehen, die sich aber innerlich und organisch zur wissenschaftlichen Einheit zusammenschließen:

a. der Staat ist nämlich zuvörderst eine von Gott gestiftete objective Gemeinschaftsordnung mit einer providentialen Bedeutung — spirituale Seite.

b. der Staat ist sodann das Werk des Geselligkeitstriebes — materiale Seite.

c. Der Staat ist ferner die organische Lebensform der Nationalität — historische Seite.

d. Der Staat ist endlich der Träger bestimmter Zwecke der Gemeinschaft, der Gründung einer Rechts- und einer Wohlfahrtsordnung, wie sie von dieser gewollt und durch die rechtliche Anerkennung der Gemeinschaft festgestellt sind — rationale Seite.

Vergleichen wir nun einige Bestimmungen des Wesens des Staats durch Mitglieder der eklektischen Schule.

Nach Maurenbrecher [1]) ist „der Staat der zur Erreichung der höchsten Bestimmung des Menschen, mit einer höchsten äußern Gewalt im Innern bestehende, nach bestimmten Regeln eingerichtete Verein mehrerer Menschen, mit einem bestimmten Landesbezirk.“

Man sieht es dieser Definition an, daß die spirituale Seite des Staats, als einer göttlichen objectiven Ordnung, übergangen ist, eben so die historische Seite, die Nationalität, die rationale Seite aber, der Zweck des Staats, über sich hinaus als Erreichung der höchsten Bestimmung des Menschen, getrieben wurde, so daß nur die juristische Form und die räumliche Bedingtheit klarer, aber auch noch unvollkommen, hervortreten. Nicht geschlossener ist die von demselben Verfasser beigeordnete Begriffsbestimmung: „Staat ist die zur Erreichung der höchsten Bestimmung des Menschen organisirte Gesellschaft, mit einem bestimmten Landesbezirk.“

---

1) Grundsätze des heutigen deutschen Staatsrechts §. 15 S. 20.

Hieher gehört auch die von Schmitthenner[1]) gegebene Begriffsbestimmung. Dieser geht von der im §. 1 enthaltenen Ansicht aus, „daß der Mensch die Befriedigung der Bedürfnisse seiner Natur, sein Bestehen und Vervollkommnen nur unter der Voraussetzung einer bürgerlichen Gesellschaft, d. i. einer Vereinigung seines privaten Lebens mit demjenigen Anderer zu einem System zu haben vermag, deren Zweck dann umgekehrt eben die Befriedigung jener Bedürfnisse ist.“ Auf diese Voraussetzung gründet dann Schmitthenner seine Beschreibung des Wesens des Staats im §. 2: „Wo mehrere Menschen, sagt er, zu einer Gesellschaft zusammentreten, bilden sich nothwendig neben und über den particulairen, privaten Angelegenheiten der Einzelen solche, welche gemeinsame oder öffentliche sind. Unter öffentlichen Institutionen kann nun eine mehrfache Unterordnung Statt finden, indem einzelne Vereine zu einem höhern verknüpft sind. Das System, d. h. die zu einer Einheit verbundene Mannigfaltigkeit, der höchsten öffentlichen Institutionen bezieht sich entweder auf die Angelegenheiten der Religion und heißt dann Kirche, oder auf das äußere Leben, *auf Recht,* Wohlfahrt und Bildung und heißt dann Staat (civitas).

Die öffentlichen Angelegenheiten und die auf dieselben bezüglichen Functionen sind wesentlich doppelter Art; sie sind nämlich entweder positiv und direct auf die Erreichung des Gesellschaftszweckes durch Vereinigung der Kraft, sei es nun mit gleichen oder getheilten Geschäften gerichtet, oder sie gehen, an sich negativ, auf die Sicherung der Gesellschaft gegen äussere Uebel und den bösen Willen ihrer Mitglieder, also indirect auf die Erreichung ihres Zweckes. — Sollen die öffentlichen Functionen vollzogen werden, so bedarf es bestimmter Organe, und soll endlich in dem Wirken

1) Zwölf Bücher vom Staate oder systematische Encyklopädie der Staatswissenschaften I. Band §. 2 S. 2.

dieser Organe nicht Widerstreben, Unordnung und Verfall sein, so müssen sie zu einem Systeme, d. h. zu einer geordneten Einheit verknüpft und durch einen einheitlichen Willen in Wirksamkeit gesetzt werden. Das System von Organen oder der Organismus des öffentlichen Lebens heißt Regierung oder auch der Staat i. e. S. — Volk und Regierung sind nur Momente und Seiten eines und desselben Ganzen. Ein Volk ist im Privatleben nur eine Menge, oder ein System von Einzelnen, in welchem jeden egoistischer Trieb leitet; erst in dem öffentlichen Leben, das sich über jenem bildet, erlangt es eine gemeinsame Persönlichkeit und wird ein ethisches Individuum. Eine Regierung aber ohne ein zu Regierendes kann nicht gedacht werden, da ein öffentliches Leben ohne den Gegensatz des privaten nicht sein kann. Die Einheit von beiden, ein regiertes Volk, oder, was dasselbe sagt, die durch eine Regierung geleitete bürgerliche Gesellschaft ist der Staat i. w. S."

Es läßt sich gewiß nicht verkennen, daß dieser Beschreibung des Wesens des Staats eine organisch lebendige Anschauung zu Grunde liege: allein es liegt darin doch nur der relative Gegensatz der wesentlichen Momente des Staats, und auch dieser mehr äusserlich, indem sich Volk und Regierung entgegengesetzt werden. Zudem ist hier die Entwicklung des Staats von unten nach oben anerkannt: die s. g. bürgerliche Gesellschaft ist dem Verfasser das Gebilde der mechanischen Juxtaposition der Menschen, über welchem sich durch Ausscheidung des Allen Gemeinsamen der Staat erst bildet. Von dem absoluten Gegensatz der von Gott gesetzten objectiven Gemeinschaftsordnung und von dem Naturgrund des Staats ist keine Rede.

Diesen Charakter einer syncretistischen Ausgleichung hat auch H. A. Zachariä's Bestimmung des Begriffs des Staats: „der Staat, sagt er, ist eine auf einer Vernunftnothwendigkeit beruhende, durch Menschen gebildete Anstalt, welche

in einer dauernden, an ein bestimmtes Landgebiet gebundenen und durch eine Verfassung geregelten Gemeinschaft besteht, in welcher von einer höchsten und unabhängigen Gewalt die verschiedenen äussern Verhältnisse des irdischen Lebens geordnet, nach ihrem Ziele gefördert und durch das Recht beherrscht werden."

Auch in dieser Begriffsbestimmung ist bloß der relative und mittelbare Gegensatz der den Staat bildenden Momente hervorgehoben, der absolute und unmittelbare Gegensatz aber versäumt.

B. Eine gleiche unorganische Verzogenheit zeigt sich in der Auffassung der Lehre vom Zweck des Staats durch die eklektische Schule.

So nimmt Maurenbrecher a. a. O. §. 22 ff., welcher drei Theorien über den Staatszweck unterscheidet: a. die Theorie des Rechtsgesetzes, b. die Wohlfahrtstheorie, c. die Theorie des Sittengesetzes, im §. 27 eine Ausgleichung dieser verschiedenen Ansichten über den Staatszweck als nothwendig an. Er sagt daher: „daß die letztgenannte Theorie des Sittengesetzes (wornach die höchste Bestimmung des Menschen ist, seinen religiösen, sittlichen, intellectuellen und körperlichen Anlagen die größtmögliche Vollkommenheit zu geben), die allein richtige sei, muß geradezu angenommen werden. Dadurch sind aber die beiden andern Theorien durchaus nicht ausgeschlossen, vielmehr gehen sie nur in jener auf. Denn die Coëxistenz der Menschen, um deren Aufrechthaltung willen, nach der Theorie des Rechtsgesetzes, der Staat da sein soll, ist die wesentliche und unerläßliche Vorbedingung zur Erreichung der höchsten Bestimmung des Menschen; eben so ist die äussere Wohlfahrt ein entscheidendes Mittel zu diesem Zweck. Aber die Coëxistenz ist weder an sich ein Gut, noch kann die Vernunft der äusseren Wohlfahrt an sich irgend Werth beilegen. Man darf daher bei diesen Dingen als Staatszwecken nicht stehen bleiben, wenn man nicht zugeben will, entweder in

der Menschheit finde sich bis jetzt noch keine Einrichtung, das höchste sittliche Gesetz zu verwirklichen, oder es gebe eine solche Anstalt (außer dem Staate), welcher dann der Staat (als Mittel zum Zwecke) sofort unterzuordnen wäre. Das Eine darf aber nicht zugegeben werden, ohne daß damit die Vernunft nicht sogleich aufgefordert würde, eine solche Einrichtung zu schaffen oder anzuerkennen; das Andere, welches blos aus der Erfahrung beantwortet werden könnte, widerspricht aller Erfahrung."

Ich will zur Beurtheilung dieser Begriffsbestimmung nicht erwähnen, daß die Sittlichkeit als solche der eigentliche und unmittelbare Zweck des Staates nie sein kann; denn das Höchste und Innerste des Menschen ist nicht im Staat, sondern über dem Staat, abgesehen davon, daß Etwas, worüber keine äußere objective Gesammtanerkennung besteht, was daher nach seiner Wesenheit nicht der Gegenstand eines Rechtsgesetzes werden kann, und zu dessen Erwirkung der Staatsgewalt keine Mittel zustehen, doch wahrlich nicht der directe Zweck des Staats sein kann. Allein diese Theorie ist nicht einmal eine eklektische, weil sie die beiden beizuordnenden Staatszwecke, Rechtsordnung und Wohlfahrt, zu blosen Mitteln herabdrückt. Zudem besteht eine Einrichtung, das höhste sittliche Gesetz zu verwirklichen, die Kirche, und diese ist innerlich, wenn auch nicht juristisch, höher als der Staat.

Es ist eine bloß eklektische und noch dazu verzogene Theorie, wenn, wie es von Schmitthenner a. a. O. S. 8 §. 6 geschieht, nach der Erfahrung, daß der Mensch außer der Gesellschaft seine Bestimmung nicht zu erreichen vermag, oder, wie Platon *Πολιτειων* II. 369 ed. Bip. VI. p. 230 sich ausdrückt: *Γιγνεται τοινυν ἡ πολις, ὡς ἐγῷμαι, ἐπειδη τυγχανει ἡμῶν ἑκαστος οὐκ αὐταρκης, ἀλλα πολλῶν ἐνδεης,* gefolgert wird, der Zweck dieser Gesellschaft als eines sich in sich befriedigenden Ganzen könne also, wenn der Satz umgekehrt werde, kein anderer sein, als daß alle Mitglieder in derselben ihre Bestimmung zu erreichen vermögen: Autarkie

sei also der Zweck des Staats, welche sich als das höchste allgemeine Wohl fassen lasse.

Abgesehen davon, daß aus der Thatsache, der Mensch sei außer dem Staat sich nicht selbst genügend, höchstens folgt (und selbst dieses folgt strenge noch nicht), daß er sich im Staat genüge, diese Thatsache aber doch wahrhaft den Zweck des Staats nicht bezeichnet, fragt sich noch, ob im Staat die einzelnen Menschen sich selbst genügen oder ob der Staat sich selbst genüge? Allein diese Autarkie löst sich dem Verfasser zuletzt in das höchste allgemeine Wohl auf, und unterliegt also den Einwürfen gegen die Wohlfahrtstheorie, und noch dem formellen Einwand, daß, obwohl er die bürgerliche Gesellschaft, also die Rechtsgemeinschaft, von dem Staat, der sie doch aufnimmt, unterscheidet, dennoch den Rechtszweck unterschiedslos in dem Wohlfahrtszweck aufgehen läßt, welcher letztere doch einer rechtlichen Feststellung bedarf, wenn er im Staat praktisch werden soll.

Eklektisch ist auch die von H. A. Zachariä a. a. O. S. 32 §. 13 ausgesprochene Ansicht über den Staatszweck; denn er unterscheidet drei Ansichten, wovon die eine den Staat als eine Anstalt zur Sicherung des Rechts, die andere als eine Anstalt zur Verwirklichung des Sittengesetzes, die dritte als eine Anstalt zur Beförderung der Wohlfahrt Aller auffaßt, wogegen er aber in der Kritik die Unzulänglichkeit der Theorie des Rechtsgesetzes, die Unmöglichkeit einer (positiven) Realisirung des Sittengesetzes durch den Staat, und die Unhaltbarkeit und Gefährlichkeit der Wohlfahrtstheorie behauptet. Da er sonach alle diese einzelnen Staatszwecke verwirft, so kann er nur eine Combination derselben wollen, wie er dieses in seiner oben erwähnten Bestimmung des Begriffs des Staates auch anzeigt.

Dagegen stellt sich eine organische Theorie vom Zweck des Staates in folgenden Grundzügen dar:

1. Es besteht ein providentialer Zweck des Staats, indem Gott unmittelbar der gesammten Menschheit, wie den

von ihr umschlossenen Völkern in der Geschichte ihren Beruf angewiesen hat, und da nun das Leben der Völker in den Staaten verläuft, so besteht ein solcher Zweck auch für die Staaten insgesammt und für jeden einzelnen Staat insbesondere.

2. Besteht ein mittelbar von Gott geoffenbarter Zweck für den Staat durch die von Gott in den Menschen als seine Creatur gelegte Selbstungenüglichkeit und durch den sie aufhebenden Geselligkeitstrieb. Dieses ist die Naturseite des Staatszweckes.

Der göttliche Zweck und der Naturzweck — beide absolut — sind der Einwirkung der Menschheit und der Menschen entzogen. Sie sind die objective institutionale Seite der Staatsordnung: sie bleiben, ewig, unwandelbar und sich gleich, die Menschheit und die Menschen mögen sich ihnen anschließen, oder sich von ihnen entfernen.

Allein der Staat ist eine Ordnung für freie Menschen: er hat daher neben seiner Gottes- und Naturnothwendigkeit auch seine Freiheit: der Staat ist ein ethischer Organismus der Freiheit: sein Wesen ist daher auch sein Zweck, und dieser für die Menschheit und Menschen erreichbar. Der relative und daher von der Freiheit des Menschen bestimmbare Staatszweck ist aber ein doppelter, wie der Mensch selbst in socialer Beziehung ein doppelter ist: der Mensch ist nämlich Etwas für sich selbst, er bewegt sich social um sein Ich, und hat in sofern einen legitimen Egoismus, dessen Befriedigung in der Einräumung von Rechten als eben so vielen Deckungen socialer und anerkannter Bedürfnisse geschieht: — sein Privatrecht; aber auch der Staat als erweiterte Person und die Menschheit als weiteste, hat solche sociale Bedürfnisse, folglich Rechte, deren Gesammtheit das Staats- und Völkerrecht bildet. Allein der Mensch hat auch einen communicativen Trieb, er hat einen Zug zur Hingebung an Andere, und dadurch an ein durch diese gebildetes Höheres, er gravitirt in centripetaler Richtung zu der Gemeinschaft, er gibt sich für die Wohlfahrt derselben

hin und empfängt aus ihr die eigene. Der Staat ist in dieser Beziehung Wohlfahrtsgemeinschaft, er läutert aus den socialen Interessen der Einzelnen das Gemeinsame heraus, verschmelzt es zu dem Wohl der Gesammtheit, und ist verpflichtet, dieses durch seine Kraft zu fördern, sofern es durch die Anstrengung von Einzelnen oder von Vereinen nicht erwirkt werden kann.

Allein auch in der geschichtlichen Entwicklung erhebt sich die Rechtsgemeinschaft zur Wohlfahrtsgemeinschaft; denn das Recht entsteht immer und überall, wo ein sociales Bedürfniß sich darstellt, das von der Gesammtheit der durch das Bedürfniß Bestimmten zur Befriedigung anerkannt ist: die Rechtsgemeinschaft ist daher früher, und in geistiger Analyse ist sie daher zu unterscheiden von der Wohlfahrtsgemeinschaft, zu welcher sie erst fortschreitet. Indem nämlich der Mensch aus der Rechtsgemeinschaft in die Wohlfahrtsgemeinschaft hinübertritt, gibt er die in der Rechtsgemeinschaft erzielten Rechte nicht auf, sondern er will sie vielmehr stärker geschützt wissen: dazu will er aber noch eine Menge socialer Interessen durch die Gemeinschaft erreichen, die er für sich oder verbunden mit andern Einzelnen nicht, sondern nur durch die Gesammtmacht des Staats unter der Form des Rechts erwirken kann.

Sonach ist der relative, praktische Zweck des Staats, eine Rechts- und Wohlfahrtsanstalt zu sein.

C. In Beziehung auf den Rechtsgrund der Staatsgewalt zeigen sich innerlich wieder eben so ungegliedert die eklektischen Ansichten.

So combinirt Maurenbrecher a. a. O. S. 47 §. 38 1. die religiösen Begründungsarten, unter welchen er unterscheidet: a. die biblische, b. die religionsphilosophische, c. die katholisch-kirchliche (als wenn diese innerlich, und nicht bloß formell verschieden wären) und d. die naturphilosophische, die gar nicht hierher gehört: 2. die geschichtlichen Begründungen, und zwar a. die aus einzelnen That-

sachen (die allein hieher gehört), (so aus einem Krieg Aller gegen Alle, aus dem Eroberungsrecht, aus dem Grundeigenthum — die nur in Beziehung auf die Entstehung einer besondern Gewalt hieher zu beziehen sind, nicht aber allgemein, wo sie unter 3. gehören), b. die aus allgemeinen, im ganzen Menschengeschlecht ewig fortdauernden Thatsachen (wie aus dem Recht des Stärkern, aus der Familie), oder c. aus der Natur des Menschen selbst, als dem Urquell alles Thatsächlichen und Geschichtlichen (b. und c. gehören gar nicht hieher), z. B. aus einer historischen, vielleicht auch psychologischen Nothwendigkeit, aus dem Nothstand, aus dem Socialitätstrieb, Bedürfniß; 3. die rationalen Begründungen, a. auf Vertrag — aa. Theorie der Urverträge, bb. Theorie der Privatverträge, cc. Theorie der Particularverträge — b. Begründung durch den Staatszweck, c. Begründung durch den Begriff des Staats.

Diese verschiedenen Ansichten werden nun von dies. Schriftst. äußerlich so an einander geschoben: „Die Religion schließt die Vernunft nicht aus und neben beiden gilt das Zeugniß der Geschichte. Die bisher meistens exclusiv versuchten Begründungsarten sind daher mit einander zu verbinden. Freilich steht obenan die Lehre der Religion, welche auch die Lehre beider christlichen Kirchen ist, und der Vorwurf ist gerecht, der denjenigen trifft, welcher sie geringer achtet, als die Lehre der Vernunft und Geschichte: aber begreifen wollen, was nicht Mysterium und Wunder sein soll, und aus der Geschichte nachweisen, was die Religion über Geschichtliches lehrt, ist weder Unglaube und Scepticismus, noch Gotteslästerung. Der blos geschichtliche Beweis giebt die Staatsgewalt als Thatsache und damit als vernünftig und rechtmäßig, insoweit Alles, was wirklich ist, auch vernünftig ist; der blos rationalistische Beweis gibt die Staatsgewalt als logische Nothwendigkeit, ohne daß sie deshalb zum bloßen Gedankending würde; aber erst durch die hinzutretende religiöse Auffassung

erhält der Gehorsam des Bürgers seine Weihe und die Macht des Regenten ihre Heiligung."

So leicht wohnen diese Particularansichten beisammen!

Den relativen Gegensatz dieser Begründungen auf Freiheit und Nothwendigkeit gleicht H. A. Zachariä a. a. O. S. 42 ff. §. 16 durch die Combination der Vertragstheorie und der Nothwendigkeitstheorie aus.

Ganz organisch gestaltet sich die geschlossene Ansicht von der Begründung der Staatsgewalt, wenn man auch hier den absoluten und relativen Gegensatz der Entwicklungen des Gegenstandes zumal und lebendig auffaßt.

Spiritualistisch ist die Staatsgewalt nach der Bibel, Kirchenlehre und Religionsphilosophie von Gott eingesetzt, und zwar 1. thetisch im Allgemeinen, 2. providential geschichtlich im Einzelnen.

Realistisch oder historisch bildet sich die Staatsgewalt stufenweise 1. vom patriarchalischen Kern bei der Herausbildung des Staats aus der Familie; 2. im unreflectirten Gefühl einer nationalen Individualität zum unbewußten Träger eines ethnologischen Organismus; 3. bis zum Bewußtsein und Willen der Nationalität.

Idealistisch und rationalistisch ist die Staatsgewalt gesetzt 1. durch eine subjective Anerkennung der Mitglieder des Staats und 2. durch eine dialektische Explication des impliciten Wesens und Zwecks des Staates.

Materialistisch 1. thetisch, a. negativ durch den Nothstand des sich selbst überlassenen Menschen, b. positiv durch die Regung des Geselligkeitstriebes;

2. geschichtlich durch den verwandten einzelnen factischen Anlaß zur Bildung der Staatsgewalt, welcher bald in dem Sieg des Eroberers, der Ansammlung eines großen Grundbesitzes (Territorial- oder Patrimonialprincip) in der Ausbeutung einer Revolution u. A., kurz in einer factischen Ueberlegenheit liegt.

Der Unterschied zwischen der eklektischen und organisch wissenschaftlichen politischen Schule besteht daher nach Allem darin, daß jene die verschiedenen Seiten des Staats und Staatslebens nach einem äußern Kriterium ausscheidet, und entweder sie bloß als brauchbare Elemente für den wissenschaftlichen Bau hinlegt, ohne zu diesem Bau selbst voran zu gehen, oder aber sie bloß lose und mechanisch an einander kittet oder an unrechter Stelle einfügt. So bildet sich ein Aggregat, durch eine äußere Absicht zusammengefügt: kurz der Inhalt führt sich nicht selbst in die Form ein, er findet nicht den adäquaten Ausdruck.

Das organisch constructive System hingegen setzt sich denkend in den Organismus und das Leben des Staates hinein, erfaßt in einem speculativen Nachschöpfungsproceß das geistige Princip des Staats, und führt es, wenn es auch von einem einzelnen äußern factischen Anlaß zur Gestaltung sollicitirt ist, unbewußt durch die Nationalität und bewußt in der nationalen Anerkennung seinen einheitlichen Lebensgang durch, so daß der Organismus des Staats nur das Abbild seiner Principien ist.

In der Rechtswissenschaft hat sich nun ebenso der Eklekticismus theils in Folge der Ermattung der Gegensätze und der Ausgleichung der philosophischen und historischen Juristenschule, theils als Vorbereitung für ein höheres organisch ausgleichendes System dargestellt, und zwar am entschiedensten auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie, wohin die wissenschaftlichen Bewegungen der Philosophie noch am frischesten herüberwehen sollten. Hier hat Warnkönig[1]), nachdem er in reichster literarhistorischer Umschau die Richtungen des Naturrechts gewürdigt hatte, nach Cousin's Vorgang auf dem Gebiet der Philosophie, den Eklekticismus geradezu als die Frucht der bisherigen naturrechtlichen Leistungen und

1) Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts. Freiburg 1839. S. 167 ff.

als gegenwärtig einzunehmenden Standpunkt der Wissenschaft in Antrag gebracht, indem er eine eklektische Rechtsphilosophie in verschiedener Beziehung als denkbar annimmt, nämlich einmal rücksichtlich der Erkenntnißquellen der rechtsphilosophischen Wahrheiten und ihrer Grundlage, wo eine Verbindung rationalistischer, empirischer und selbst religiöser Principien möglich sei, ferner rücksichtlich der Tendenz, wenn die Rechtsphilosophie weder ein abstractes Naturrecht, noch eine Staatslehre, noch eine bloße Kritik des positiven Rechts sein wolle; endlich insofern, als die gewonnenen Resultate verschiedener rechtsphilosophischen Doctrinen nach einem eigenen Princip zur Einheit einer neuen Doctrin verbunden werden.

Nach dieser von einer bloß äußerlichen Combination zu einer mehr innern Versöhnung fortschreitenden Darstellung erklärt der Verfasser geradezu, daß nur eine eklektische Schule die Rechtsphilosophie weiter fördern könne, wenn es derselben gelingen sollte, ein Princip zu finden, um die von ihr als einseitig aufgefaßt erklärten, sich ausschließenden, Doctrinen zur Einheit zu verbinden.

Allein so gelehrt und vielseitig der Verfasser diese Aufgabe zu *lösen unternommen* hat, er konnte den Grundfehler des Eklekticismus, die Gegensätze bloß durch eine äußerliche Conciliation auszugleichen, nicht besiegen. Der Eklekticismus ist durch seine Natur zur Unfruchtbarkeit verurtheilt. An seine Stelle muß das organisch-constructive System treten, welches nicht von außen hinein, sondern von innen heraus arbeitet, welches den Gegenstand seine Form selbst bauen läßt, und von der Mitte der Gegenständlichkeit, von dem Beruf der Sache heraus die Entwicklungsstadien ihres Lebens durchsetzend, alle Seiten der Erscheinung als lebendige Seiten ihres Wesens und Zwecks in der speculativen Darstellung ausführt und erweist. Auf diesem Weg allein ist eine lebendige Genesis möglich: auf dem des äussern Zusammenstellens und Abstumpfens der Seiten schafft nur das Sammeln des Todes.

Darf sich so in der Rechtsphilosophie, wo doch die Speculation recht eigentlich am Werke sitzen soll, der Eklekticismus als die vorgeschobenste Bildung und nicht ganz ohne Grund einstellen, so ist dieser Standpunkt in den einzelnen Theilen der Rechtswissenschaft noch nicht einmal erschritten, geschweige zurückgelegt. Wählen wir, da wir diese Behauptung nicht nach allen Theilen der Rechtswissenschaft hin ausführen können, nur das Strafrecht, dessen Gegenstand doch der tiefsten Metaphysik zugänglich ist.

Wie flach und charakterlos zeigt sich hier, um nur im Allgemeinen zu bleiben, die Darstellung der Strafrechtstheorien! Lange war ein Streit, und bis zur Stunde dauert er noch fort, ob die Strafrechtstheorie, d. h. die Lehre von dem Rechtsgrund und dem Zweck der Strafe, eine absolute oder relative, ob eine einfache oder zusammengesetzte sei? Nach der richtigen Ansicht muß sie dieses alles zumal sein; allein die verschobensten eklektischen Theorien hatten hier ihre Geburtsstätte, während die Natur der Sache so einfach sich bietet. Die Strafrechtstheorie muß nämlich eine absolute sein, weil die gesammte Rechtsordnung, und so auch das Strafrecht, eine objective Ordnung ist, also unabhängig von dem menschlichen Willen, als die Anstalt für die Ausführung der göttlichen Idee der Gerechtigkeit besteht: die Strafrechtstheorie muß aber zugleich auch eine relative sein, weil diese objective Ordnung für die subjective Aufnahme der Menschen besteht, welche in dieselbe eingehen sollen: sie muß sich also auf einen zu verwirklichenden Zweck der Strafe beziehen, sonach relativ sein: die Strafrechtstheorie muß sodann zugleich eine einfache und eine zusammengesetzte sein, einfach, sofern sich alle Wirkungsarten der Strafe auf Ein Princip zurückführen lassen müssen, zusammengesetzt, sofern die Theorie alle Bedürfnisse, welche durch die Strafe befriedigt werden sollen, und alle denselben gemäßen Wirkungsarten anerkennen, berücksichtigen und begründen muß.

Statt falscher eklektischer Versuche und verzogener Combinationen stellt sich dann folgende organische Straftheorie auf: Im Staat als einer objectiven Rechts- und Wohlfahrtsordnung sollen keine Verbrechen geschehen, und es soll daher präventiv Alles aufgeboten werden, damit keine Verbrechen verübt werden. Troß dem entstehen aber Verbrechen, welche als thatsächliche Bestandtheile der Wirklichkeit nicht aufgehoben, d. h. nicht ungeschehen gemacht werden können: da dieses factisch nun nicht geschehen kann, so müssen die Verbrechen, als Gebilde des gegen die objective Rechtsordnung gerichteten widerrechtlichen Willens, geistig aufgehoben werden, und da dieses nach ihrer thatsächlichen Wirklichkeit nicht geschehen kann, sondern nur rücksichtlich ihrer Wirkungen und Folgen, so muß gefragt werden, ob dem Verbrechen nicht seine Folgen als eben so viele schmarozerhaft in die Staatsgemeinschaft getriebenen Wurzeln abgeschnitten und damit der Stamm des Verbrechens selbst gefällt werden könne: d. h. die Aufgabe der Strafe stellt sich als die heraus, den Zustand nach dem Verbrechen möglich dem Zustand vor dem Verbrechen anzunähern. Die Strafe muß daher in dieser Beziehung eine *allseitige in integrum* restitutio bewirken. Dieses geschieht auf folgende Weise.

Das Verbrechen hat aber nach vier Richtungen hin seine Wirkungen gesetzt:

1) Der Verbrecher hat durch seine That die objective Rechtsordnung des Staats, wie sie von Gott gegründet ist, angegriffen, für sich dieselbe thatsächlich bestritten: diese objective Ordnung der Gerechtigkeit wird nicht verletzt, ohne daß die Gerechtigkeit im Augenblick der That reagirt, ausgleicht, das Haupt des Verbrechers unter das von ihm verschmähte Gesetz beugt. Dieses ist die Wiedervergeltung im höchsten Sinn. Auf das Verbrechen folgt die Strafe, in der sittlich-rechtlichen Weltordnung, wie Grund und Folge, durch absolute Nothwendigkeit verbunden.

2. Ist der Staat durch das Verbrechen in geistiger Unmittelbarkeit verletzt, so ist es das durch das Verbrechen getroffene Mitglied des Staats in persönlicher Unmittelbarkeit: seine Eigenschaft als berechtigtes, öffentlich geschütztes Mitglied des Staats ist durch das Verbrechen verleugnet. Der Verletzte hat daher Genugthuung dafür anzusprechen, so weit sie möglich ist. Das ist die Privatbuße (das System der Composition, Sühne), ein Institut, welches die Völker in ihrem frühern sichern Instinct allgemein anerkannten, und welches erst durch eine spätere, falsche Abstraction und um so unbegreiflicher beseitigt wurde, als gerade durch die Richtung der neuern Zeit die objective Rechts- und Staatsordnung ganz subjectivirt zu werden drohte. Auch ist es ein schlagender Widerspruch: der Staat wird den Individuen Preis gegeben, dagegen die Strafe den durch das Verbrechen Verletzten genommen.

3. Es ist durch das Verbrechen aber auch die Gesammtheit der Staatsbürger, nicht bloß der Staat als moralische Person, verletzt: sie alle haben die Staats- und Rechtsordnung anerkannt, und in die so anerkannte Ordnung hat die Gesammtheit der Bürger ihre Rechte und Interessen, vertrauend der treuen Bewahrung, niedergelegt: ein allgemeines, nationales Sicherheitsgefühl geht von dem diese Hinterlage bewahrenden nationalen Heiligthum aus. Dieses Sicherheitsgefühl ist durch das Verbrechen zerstört. Es muß wieder hergestellt werden: den durch das Verbrechen beunruhigten Staatsbürgern muß die Ruhe wieder gegeben werden. Der Stiftung öffentlicher Rechtsunruhe bringt die Strafe als directes Gegenmittel den öffentlichen Vollzug der Strafe zum Zweck der öffentlichen Beruhigung.

4. Aber auch jeder einzelne Bürger hat die Rechts- und Staatsordnung anerkannt, als verpflichtet, frei in dieselbe einzugehen. Durch seine That hat der Verbrecher sein eigenes Anerkenntniß gebrochen, er hat gegen sich selbst gefrevelt; denn er hat seine sittlich rechtliche Integrität ver-

letzt. Dieses gleicht er aus durch die freiwillig und pflichtmäßig in der Ueberzeugung von seinem Unrecht übernommene Unterwerfung unter die Strafe, deren Zweck in dieser subjectiven Beziehung Besserung ist.

Nach dieser Theorie ist Alles gesühnt, die moralische Person des Staats als Träger der göttlichen Rechtsordnung durch den unmittelbaren Eintritt der Strafe; die Beschädigung des Verletzten durch die Auferlegung der möglichen Privatbuße; die Störung des öffentlichen Gefühls der Rechtssicherheit durch den öffentlichen Vollzug der Strafe; die Brechung der sittlich-rechtlichen Integrität des Verbrechers durch die Strafe als Besserung. Alle Wirkungen des Verbrechens sind so abgeschnitten, das Verbrechen ist geistig ungeschehen gemacht: es ist eine Wiederherstellung des vor dem Verbrechen bestandenen verbrechenlosen Zustandes eingetreten, der Staat steht wieder da als ewige unversehrbare Ordnung der Gerechtigkeit.

Es wäre ein Leichtes, in allen Theilen des Rechts nachzuweisen, wie arg der rechtswissenschaftliche Eklekticismus, nachdem ihn die Unbefriedigtheit durch die doctrinelle Einseitigkeit an's Werk gerufen hatte, sich vergriffen hat.

3. Die breiteste Stätte für diese eklektische Sünden bot aber das Kirchenrecht. Hatte die Kirche als geistigste Institution durch die einseitigen Doctrinen schon die gröbste Mißhandlung erfahren, so sollte nun auch der rechtswissenschaftliche Eklekticismus seine Armensündercur ihrem Rechte gar nicht auf eine kosmetische Weise bringen.

Dieser kirchenrechtliche Eklekticismus hat sich in einer dreifachen Gestalt gezeigt.

Zuvörderst hat er eine Combination zwischen dem dogmatischen und dem juristischen Element der Wissenschaft versucht, die aber nur in eine äußerliche Beiordnung ausschlug. Bei jedem kirchenrechtlichen Institut wurde gewissermaßen eine dogmatische Vormerkung gemacht; diese blieb aber stehen, wie gefroren, und wurde gar nicht mit der rechtlichen Anordnung

vermittelt: beide blieben lose und unvermittelt aus einander, statt daß die dogmatische Institution sich selbst in ihre rechtliche Formation hätte einleiten sollen. So aber kam nicht einmal auf dem innern Gebiet der kirchenrechtlichen Behandlung die Einheit zu Stande.

Sodann wurde, weil so der dogmatische Inhalt von der Kirche, der rechtliche vom Staat herkam, auch bei der Absicht, beide zu vereinigen, die juristische Form überwältigend, indem die dogmatische Begründung unter dem juristischen Gerüste ganz verschwand: der Staat wurde hiernach als juristisches Vorbild der Kirche aufgestellt, und die kirchliche Rechtsordnung der staatlichen angeglichen, ohne Rücksicht darauf, ob jetzt die Anordnung dem kirchlichen Inhalt adäquat ist. Die Analogie des Staatsrechts entschied.

Ferner wurde, weil das dogmatische Element so zurückgedrängt wurde, ein confessioneller Eklekticismus beliebt, indem, da die rechtliche Anordnung von Seite des Staats entschied, der alle christliche Confessionen, als seinem christlichen Zweck zugewandt, in gleichem Recht zu schützen hat, zumal noch unter der Waltung eines vornehmen, gesinnungslosen Indifferentismus, die eklektische Ausgleichung auch in den innern Bereich der christlichen Kirchen eindrang, und bei dem Hange der neuern Zeit zur Scheerung des noch so Verschiedenen nach dem gleichen Kamm einen Uniformirungsproceß eröffnete, der um so ergiebiger wirkte, als er in der Abneigung der Zeit gegen alles Historische und Positive eine Verbündete fand, und bei der Behandlung der Kirche, selbst der katholischen, der Standpunkt der Landeskirchlichkeit, das Territorialsystem eingehalten ward, und um so mehr eingehalten werden konnte, als die allgemeine Regierung der Kirche durch die öffentliche Stimmung der Zeit und durch das geltende Staatskirchenrecht in ihrer Wirksamkeit gehemmt war.

Endlich kam noch hinzu, was in jeder gesinnungs- und charakterlosen Zeit eintritt: wenn man Nichts mehr glaubt, und selbst alles Positive aufgegeben hat, so schaut man in

der Selbstverzweiflung nach allen vier Winden: die grundsatzlose vergleichende Anschauungsweise tritt in ihre Wirksamkeit ein. Da man in der Heimat keine organische Entwicklung mehr findet, da man dem eigenen Positiven nicht mehr traut, so nimmt man den fremdländischen Schmuggel an, woher er auch komme, und wer ihn auch biete. Das ist dann eine wahre Weide für principienloses Gesindel der Literatur. Jeder Tand, und überall her gebürtig, ist genehm: es entsteht eine wahre Mosaik allgemeiner Ausbeutung, und, um äußerlich eine Legitimität und einen Curs zu gewinnen, braucht solche Waare sich bloß um den Stempel des Polizeistaats zu bewerben.

Das ist aber baare Flickerei — unter deren Speciosität das Uebel froh wächst: die Unbehaglichkeit wird größer. Das Universalmittel hilft nicht aus der kleinsten Verlegenheit, geschweige in großen Conflicten zwischen der Kirche und dem Staat. Die Zeit der Expedientien ist vorüber. Der kirchliche Eklekticismus verliert den Credit: die Sehnsucht erwacht nach einer innern Befriedung, und das grobe Bedürfniß sagt, daß eine solche möglich ist für die Kraft und Ehrlichkeit der Wissenschaft.

II.

Das organische System und die wissenschaftliche Methode des Kirchenrechts.

Als Wissenschaft hat das Kirchenrecht sich durch die Methode zum System fort zu bestimmen, und sonach ein wissenschaftlicher Organismus zu werden: das Kirchenrecht muß die Darstellung der Wissenschaft von dem Recht der Kirche in der Einheit und Ganzheit seiner wesentlichen Momente sein. Es muß daher, da die Wissenschaft zu ihrer Grundidee die lebendige Wahrheit hat, diese aber die Coïncidenz der wissenschaftlichen Erkenntniß und der Darstellung mit dem Inhalt, der Objectivität ist, das Kirchenrecht seinen Inhalt einheitlich und ganz darstellen. Das Kirchen-

recht ist die Erkenntniß und Darstellung der Idee einer besondern Wissenschaft, welche Idee sich in einen geschlossenen Kreis von geordneten Ideen erschließt, und in dieser Selbstentfaltung sich wieder zu einem organischen Ganzen zusammenfaßt. Das Kirchenrecht als eine besondere Wissenschaft theilt nun den Charakter mit der allgemeinen Wissenschaft, und so muß sich in jeder Wissenschaft die Coïncidenz des Gegenstandes mit der Erkenntniß des menschlichen Geistes darlegen.

Das menschliche Erkenntnißvermögen besteht aber aus vier Vermögen:

1. aus der Vernunft als dem Vermögen der Ideen,

2. aus dem Sinnenvermögen als dem Organ der Erfahrung,

3. aus dem Verstand als dem die Ideen mit den Gegenständen ihrer Offenbarung innerlich dialektisch vermittelnden Vermögen,

4. aus der Urtheilskraft als dem die Vermittlung der Ideen mit den Gegenständen ihrer Offenbarung formell vermittelndem, systematisirendem Vermögen.

Dieses so vierfach gegliederte menschliche Erkenntnißvermögen neigt sich nun mit dieser vierfachen Receptivität und schöpferischen Spontaneität der wissenschaftlich zu behandelnden Objectivität zu, die, da Verwandtes nur specifisch Verwandtes wissenschaftlich aufzufassen vermag, eine dem menschlichen Erkenntnißvermögen entsprechende Zugewandtheit haben muß. Es muß folglich, wenn diese subjective und objective verwandten Instanzen und Elemente zur Bildung der Wissenschaft zusammentreffen sollen,

1. die subjective Vernunft treffen die Vernunft, das Ideenhafte des Gegenstandes,

2. der subjective Sinn muß treffen das sinnlich wahrnehmbare Einzelne, das Sinnenartige des Gegenstandes,

3. der subjective dialektische Verstand muß treffen die gesetzmäßige Verständigkeit der Objectivität,

4. die subjective systematisirende Urtheilskraft muß treffen die in einer organischen Eintheilung sich darstellende Bildungskraft der Gegenständlichkeit.

Diese subjective und objective Uebereinstimmung zwischen dem erkennenden Geiste und der zu erkennenden Wirklichkeit muß sich in dialektischer Entfaltung zu einer gleichartigen wissenschaftlichen Schöpfung, welche die in einer selbstständigen, schöpferischen Idee liegende Offenbarung in das Ganze der dieser Idee verwandten und in sie aufnahmefähigen Einzelnheiten einführte, fortbestimmen, und zwar so, daß die innern Principien des erkennenden Geistes und der zu erkennenden Wirklichkeit sich in eben so viele äußere Glieder der Eintheilung des wissenschaftlich zu behandelnden Gegenstandes nachbilden.

So hat daher die Wissenschaft als lebendige Vermittlung der Wechselbeziehung zwischen dem erkennenden Geist und der zu erkennenden Objectivität auch wieder eine vierfache Gliederung:

1. Die Wissenschaft hat nämlich einen Geist als höchstes ihr verliehenes positives Lebensprincip, eine lebendige Idee als schöpferische individuelle Macht. Blose abgezogene Begriffe werden nie das Leben und die Mächtigkeit der Idee ersetzen.

2. Die Wissenschaft hat ferner einen Körper, eine Masse als eine Summe innerer oder äusserer Erfahrungen, die ganz specifisch der Idee der Wissenschaft zugewandt sind, ganz individuell einer bestimmten Wissenschaft entsprechen, so daß deren Idee nur in diesem Material sich abprägen kann. Würde dieses Ausscheiden des Ungehörigen, das Sammeln des Zusammengehörigen versäumt, so entstände Unbegrenztheit, Verwirrung und Mengerei.

3. Die Idee und die Masse, d. h. der Geist und der Körper der Wissenschaft, stehen in einer stetigen wechselseitigen Einwirkung, Beziehung und Vermittlung: diese bedürfen eines Trägers, die Wissenschaft bedarf also einer Seele als der Quelle einer Reihe fortlaufender Functionen, welche, ob=

jectiv aufgefaßt, die Principien der Vermittlung sind, so daß jeder Vermittlung der Idee mit ihrem Stoff eine besondere Kraft vorsteht: der Inbegriff dieser die Idee synthetisch mit ihrem Stoff, und diesen Stoff analytisch mit seiner Idee vermittelnden Principien, Kräfte und deren Functionen bildet das innere System der Wissenschaft.

4. Diese Vermittlungsfunctionen, welche das innere System der Wissenschaft enthält, setzen besondere Gestaltungen an, d. h. die Idee wird mit ihrer Masse auch in Formen, in sichtbarer Gestaltung, in gliederhafter Organisation vermittelt; mit andern Worten, die Wissenschaft muß auch einen Leib haben, in welchen sich die Seele derselben schöpferisch ergießt, oder was gleich ist: das innere System der Wissenschaft prägt sich conform in ein äußeres System aus, findet darin seinen adäquaten Ausdruck.

So besteht also die Wissenschaft aus vier organischen Elementen: 1. einer Idee, 2. einer Masse der Idee assimilirbarer und dadurch unter sich verwandter Wahrheiten, 3. einem innern System und 4. einem äussern System.

Daraus erbaut sich der Organismus einer Wissenschaft.

Allein der Organismus hat auch ein Leben und zwar ein specifisches Leben. Das Leben der Wissenschaft ist das Denken in seiner dialektischen Bewegung. Diese Bewegung verläuft zwischen zwei festen Punkten in zwei lebendigen Functionen.

Die beiden festen Punkte sind 1. die Idee und 2. die einzelnen ihr und dadurch unter sich verwandten Wahrheiten. Diese beiden sind gegeben: die Vernunft hat die positive Idee nur anzuerkennen, die Erfahrung die einzelnen Wahrheiten aufzunehmen. In beider Richtung ist der menschliche Geist mehr receptiv, ob intuitiv, wie bei der Idee, ob perceptiv, wie bei der Sammlung der einzelnen Wahrheiten. Die spontane Function des menschlichen Erkenntnißvermögens erfüllt die Mitte zwischen diesen beiden Positiven, und zwar in zwei umgekehrten Bewegungen, indem die Idee auf syn-

thetischem Wege sich in die ihr anbildungsfähigen Hüllen nb ildet, gewissermaßen der Geist den Körper baut, oder aber die Masse der sich verwandten Wahrheiten, zur innern bewußten Einheit ringend, sich der Idee zu bewegt, um den Geist aus sich zu entbinden. So verläuft ein ewiger Wechselfluß zwischen allen Gliedern der Wissenschaft: nichts Starres wird hier geduldet; die Materie wird dem formgebenden Geiste zugeführt, wie der Geist nach dem Stoffe sucht, um seine ewigen Gebilde zu erbauen. Nichts Mechanisches, Unorganisches darf übrig bleiben: es wäre ein solcher Rest ein Zeichen der Unmacht des Geistes, einer verkommenen Richtung.

So ist die Wissenschaft ein Organismus, ein System, die Methode aber ein Leben, eine aus dem Leben geschöpfte und Leben gebende; denn die wahre Methode ist die der Natur der Sache einwohnende, die Entwicklung des Wesens selbst. Wie nun aber Wesen und Form in allem Lebendigen Eines sind, so muß auch das System der Wissenschaft und die es erbauende Methode zu dem Inhalt derselben in einem innern Verhältnisse stehen. Der Inhalt der Wissenschaft als ihre Substanz führt sich selbst in die Form ein: das Heranbringen einer fremden Form anderwärts her, das mechanische Anschieben und Angleichen einer Form schafft nicht nur keine lebendige und individuelle Form, sondern mißhandelt noch den Inhalt, der, mächtiger, wie seine ihm feindliche und ihn hemmende Form, diesen zerbricht. Der Geist der Wissenschaft entläßt sich instanzenweise in seine Form, und erkennt in diesen eben so viele Entwicklungsstadien. So allein bietet sich die Wissenschaft in ihrer objectiven Gestalt, weist alle subjective Zugabe ab; der Begriff der Sache selbst wirkt sich gliederweise und in stetiger Abfolge zu seiner Wissenschaft aus, welcher Genesis der wissenschaftliche Geist nur nachgeht. Es verläuft in diesem wissenschaftzeugenden Proceß neben dem wissenschaftlichen Stoff nicht begleitend und eingreifend der subjective Geist, sondern die Dialektik des Gegenstandes entwickelt sich so real, daß der Geist der Forschung in sie auf-

geht: es ist die Denkbewegung der zu betrachtenden Objectivität selbst. Der Gedanke als die Selbstobjectivirung der Sache systematisirt sich: er weiß sich selbst, und vollzieht sein Selbstwissen und sein Selbstbewußtsein. Die Methode ist sonach Selbstausbau des Wissens in seine Form: die Form zeugt für ihren Wesensinhalt, wie dieser die Form richtet. Diese sich selbst tragende Wissenschaft, in welcher die Idee alles sich Verwandte in sich aufnimmt, sich selbst aber in ihre Principien als ihr inneres System entläßt, und diese Principien in eben so viele organische Momente als äußeres System ausprägt, bewahrheitet sich selbst als individuelle gesammtheitliche Wahrheit, welche die Idee als Einheit in organischer Gliederung zu einer concreten Totalität ausspinnt, und diese entfaltet wieder in sich zurücknimmt, und so bei der größten Freiheit des dialektischen Geistes sich der absoluten Nothwendigkeit ihres Verfahrens bewußt ist.

Dieser Proceß verläuft nun bei der Wissenschaft des Kirchenrechts an dem Begriff desselben, aus welchem sich die besondern Theile dieser Wissenschaft zu entfalten haben, so daß die ganze Gliederung dieser Wissenschaft nur eine instanzenweise verlaufende Entwicklung dieses Begriffes ist. Dieser Begriff muß aber, obgleich er nur das Ergebniß des in der Grenze der Kirchenrechtswissenschaft vollzogenen Abschlusses der dialektischen Thätigkeit sein kann, doch anticipirt werden, dagegen sich später selbst als den wahren erweisen.

Hier zeigt sich nun aber die erste Schwierigkeit bei der Wissenschaft des Kirchenrechtes. Alle andern Wissenschaften und ihre Theilwissenschaften tragen das Gepräge der Einheit an dem gesammten Werke ihrer Gestaltung, und diese letztere selbst ist durch Eine Richtung getragen. Ganz anders bei dem Kirchenrechte. Hier neigen sich zwei ganz verschiedene Wissenschaften zu einer Vereinigung: die eine, die Theologie, soll den Inhalt, die andere, die Rechtswissenschaft, soll die Form liefern. Zwei Elemente, ganz verschieden, sollen in Einen Organismus vergliedert werden. Hier erhebt sich die

erste Schwierigkeit, hier wurzelt aber auch zugleich das *πρωτον ψευδος*, die methodologische Todsünde, die gegen den Geist des Kirchenrechts begangen wurde. Statt die Kirche *selbst* in ihr Recht sich heraus entwickeln, statt den Inhalt sich seine Form *selbst* geben zu lassen, wurde aus der Rechtswissenschaft die *auf* eigenem Grund wurzelnde Form herüber geholt und dem kirchlichen Stoff troß allem Widerstreben aufgezwängt. Allein wie es geht, wenn der Geist sich nicht selbst in die Form einführt, sondern diese von der Willkür aufgedrungen wird, Inhalt und Form klaffen auseinander: die letztere war gegen den erstern nicht nur gleichgiltig, unangemessen, unwahr und roh, sondern mußte als ein hemmendes Gehäuse zerschlagen werden. Das Kirchliche konnte darin seine Offenbarung, seinen Leib nicht finden. Es war dieses Verfahren das des Ausstopfens der Thiere: ein Gerüst wird erhöht, und ihm die Füllung gegeben, damit, wenn es nicht das Leben sei, doch die Lüge des Lebens werde. Das Leben aber und sein Bedürfniß haben dieses Scheinleben des Kirchenrechts als Lüge erklärt. Wie kann man eine Form, die auf einem ganz andern Grunde gewachsen, oder zusammengeschichtet worden ist, *wie kann* man die Form einer Wissenschaft, die ein ganz anderes Object behandelt, einer ganz fremdartigen Wissenschaft aufzwingen, von außen aufzwingen. Das Einzige, was die Kirche mit dem Recht und Staat gemeinsam hat, ist das Sociale; das trägt sie aber so gut in sich, als das Recht und der Staat. Sie braucht es aber nur und sie hat es nur aus dem Innern herauszugeben. Wie verschieden ist aber alles Andere zwischen der Kirche und dem Recht! Die **Kirche** hat die Bestimmung, das Reich Gottes, wie es geoffenbart ist, in die Menschheit einzuführen, und muß dieses, weil jeder Mensch in dieses Reich eintreten soll, und weil dasselbe, die Offenbarung und die Erlösung, auf die menschliche Natur berechnet, und sonach Allen gemeinsam werden und nach der Anticipation des Erlösers gemeinsam sein sollen, in einer **socialen** Form vollführen: das **Recht** hinge-

gen ist bestimmt, die für die Socialität erforderlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur, sofern sie von den Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft anerkannt sind, zu befriedigen, und zwar nach dem Maaß dieser gemeinsamen Anerkennung und auf die anerkannte Weise. Hier erheben sich nun die Bedürfnisse der menschlichen Natur von dem allen Menschen gemeinsamen sinnlichen Boden in die aus Sinnlichem und Sittlichem gemischte nationale Sphäre, um von da an die geistigen Höhen zu erreichen, sofern sie für die Socialität wesentlich sind. Es ist dieses der Stufengang der socialen Cultur von der ökonomischen, medicinalen an, durch die national-staatliche hindurch zur unterrichtlichen, sittlichen und kirchlichen Cultur. Gibt es fünf Kreise dieser Cultur, so gibt es eben so viele Rechtskreise. Aber das Kirchliche und das Rechtliche haben eine inverse Bewegung. Das Kirchliche bewegt sich in einer positiven Emanation von Gott in die Menschheit: das Rechtliche dagegen bildet sich von unten, von dem sinnlichen Boden in die geistige Höhe empor, und wenn es auch das Kirchliche erfaßt, so erfaßt es dasselbe nicht als sein Eigenthum, sondern nur sein eigenes Verhältniß zu dem Kirchlichen. Das Kirchliche wird nie dem Staat und der Rechtsordnung eigen, sondern senkt sich, als höherer Abkunft, in diese ein, obwohl Recht und Staat so gut göttliche Institutionen wie die Kirche sind, nur diese unmittelbar, jene mittelbar.

Ich sage nun, schon in dieser methodologischen Entselbstständigung des Kirchlichen, in dieser Unterjochung desselben unter die rechtliche Form, liegt eine prophetische Aussicht auf die innere Entselbstständigung der Kirche und der Ausziehung ihrer Individualität, abgesehen von der mechanischen Mißhandlung eines so hehern Gegenstandes.

Betrachten wir aber diese methodologische Sklaverei des Kirchenrechts genauer, so stellt sie sich als eine durchgängige dar. Schon in der encyklopädischen Stellung des Kirchenrechts zeigt sich diese Verrenkung und Entwürdigung. So

stellten Viele das Kirchenrecht als einen Bestandtheil des Privatrechts dar, indem sie die Kirche als eine Societät ansahen, sonach, da die Lehre von den Societäten in's Privatrecht gehört, auch dem Recht der Kirche, als einer vom Staat anerkannten Societät, bloß eine privatrechtliche Geltung gaben.

Andere, diesen gemeinen, engen Standpunkt zurückweisend, und bei der Kirche, welche eine Menge Nationalitäten und Staaten umfaßt, eine Verfassung, Regierung und Verwaltung gewahrend, fühlten sich dadurch und durch eine äußerliche juristische Analogie zwischen der Kirche und dem Staat bestimmt, das Kirchenrecht in das öffentliche Recht einzureihen.

Andere, durch einen Eklekticismus und durch die hergebrachte Eintheilung des Kirchenrechts in öffentliches und Privatkirchenrecht verführt, glaubten das Kirchenrecht sowohl zum öffentlichen als zum Privatrecht gehörig, und noch Andere erklärten das Kirchenrecht weder für öffentliches, noch für Privatrecht, sondern für einen Theil des Rechts für sich.

So sagt F. C. v. Savigny, System des heutigen Römischen Rechts Bd. I. S. 27, welchem Aem. L. Richter in seinem jüngst erschienenen Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts S. 3 f. folgt: „Vom rein weltlichen Standpunkt aus erscheint die Kirche wie jede andere Gesellschaft, und so wie andere Corporationen theils im Staatsrecht, theils im Privatrecht, ihre abhängige, untergeordnete Stellung erhalten, könnte man eine solche auch der Kirche anweisen wollen. Ihre, das innerste Wesen des Menschen beherrschende, Wichtigkeit läßt jedoch diese Behandlung nicht zu. In verschiedenen Zeiten der Weltgeschichte hat daher die Kirche und das Kirchenrecht eine sehr verschiedene Stellung gegen den Staat angenommen. Bei den Römern war das jus sacrum ein Stück des Staatsrechts und der Staatsgewalt untergeordnet (L. 1. §. 2 de just. et jure I., 1). Die

weltumfassende Natur des Christenthums schließt diese rein nationale Behandlung aus. Im Mittelalter versuchte die Kirche, die Staaten selbst sich unterzuordnen und zu beherrschen. Wir können die verschiedenen christlichen Kirchen nur betrachten als neben dem Staat, aber in mannichfaltiger und inniger Berührung mit demselben, stehend. Daher ist uns das Kirchenrecht ein für sich bestehendes Rechtsgebiet, das weder dem öffentlichen noch dem Privatrecht untergeordnet werden darf."

Es ist an dieser Darstellung schon auffallend, daß hier vom rein weltlichen Standpunkt der Betrachtung der Kirche die Rede ist, und daß in dieser Beziehung die Kirche jeder andern Gesellschaft gleichstehen soll: dieser Standpunkt, der übrigens mit Recht hier abgewiesen wird, wäre ein rein formeller: ich sage dagegen, daß schon vom rein weltlichen Standpunkt die Kirche nicht jeder andern Gesellschaft gleich stehe, da vielmehr nach der Wichtigkeit der Bestimmung der Gesellschaft auch ihr Moment in staatlicher Beziehung verschieden ist: in wesentlicher, materieller Beziehung stehen sich daher die Gesellschaften im Staat nicht gleich. Der Grund, warum aber die Gleichstellung der Kirche mit andern Gesellschaften hier abgelehnt wird, wird in der angeführten Stelle in die das innerste Wesen des Menschen beherrschende Wichtigkeit der Kirche gesetzt. Also liegt darnach die Nothwendigkeit der verschiedenen Behandlung der Kirche in einem subjectiven Moment, nicht aber, wie es doch offenbar sein sollte, in der objectiven Bestimmung, in dem Zweck der Kirche. Daß dieses der Fall ist, zeigt, daß auch bei den heidnischen Römern eine Kirche und ein Kirchenrecht, das s. g. jus sacrum, angenommen wird. Allein diese Annahme beruht lediglich auf einem juristisch-formalistischen, durchaus aber auf keinem theologischen Grunde. Die Theologie kennt keine andere Religion, als das Christenthum, keine andere Kirche, als die christliche. Eben weil aber der Verfasser die Religion nicht als die absolute, geoffenbarte, sondern als die aus dem Geist des Menschen unter dem Einfluß

der Nationalität entbundene zu betrachten scheint, nimmt er, statt die Kirche als die in den verschiedenen Zeitaltern verschieden modificirte Eine anzusehen, in denselben sehr verschiedene Stellungen der Kirche gegen den Staat an, die durch innere Unterschiede bedingt sein müßten, während doch nur die Einwirkung auf die Gesellschaft, und eigentlich nur diese letztere gewechselt hat. Aus diesem Grunde werden aber in der angeführten Stelle die verschiedenen Stellungen der Kirche zum Staat blos historisch neben einander gereiht, ohne die wesentliche Stellung anzugeben, und am Ende erscheint diese bloß äußerlich und uncharakteristisch angegeben, da die Kirchen neben dem Staat, aber in mannichfaltiger und inniger Berührung mit demselben stehen sollen. Und wenn am Ende als Folgerung dieser ermittelten ungenauen und unbestimmten Stellung der Kirchen neben dem Staat angegeben wird, daß das Kirchenrecht ein für sich bestehendes Rechtsgebiet sei, das weder dem öffentlichen noch dem Privatrecht untergeordnet werden dürfe, so erhebt sich die einfache Frage, was das für ein Gebiet sei? Wenn so das Kirchenrecht ein jus sui generis ist, so muß es in seiner vita propria angegeben werden, und zwar als geistiges M e n s c h h e i t s r e c h t. Ueber dem Privat- und Staatsrecht erhebt sich nämlich noch eine dritte Instanz der Offenbarung der Rechtsidee — das V ö l k e r r e c h t. Dieses ist aber doppelter Art, entweder r e l a t i v e s oder a b s o l u t e s Völkerrecht. Das erstere enthält die Rechtsverhältnisse, welche zwischen den einzelnen Völkern bestehen, und die dieselben bestimmenden Normen, und heißt bezeichnungsvoll auch i n t e r n a t i o n a l e s Recht. Hier gelten die Völker als einzelne collective Rechtssubjecte, ohne Rücksicht auf ihr Zusammengehören zur Menschheit. Dagegen besteht aber ein a b s o l u t e s Völkerrecht, welches die allen Völkern immanente und übergeordnete M e n s c h h e i t den Nationen als ihren Vertretern giebt, und wo also die Vereinigung der Völker in der Menschheit, nicht ihre Isolirtheit in Betrachtung kömmt. Die Menschheit wird nun die Trägerin einer doppelten Ordnung der Socia-

lität: der *religiösen*, welche ursprünglich und unmittelbar von Gott in die Menschheit emanirt, das Reich Gottes in die Menschheit einbaut, und abgeleitet dann das Leben der Völker in dasselbe aufnehmen und emporziehen soll, und der *rechtlich staatlichen*, welche auf die mittelbar von Gott der menschlichen Natur anerschaffenen Bedürfnisse Rechts- und Staatsverhältnisse und Institutionen gründet. Diese Ordnung erhebt sich ursprünglich von der niedern, sinnlichen, egoistischen Seite des Menschen empor, um durch ihre göttliche Präformation ihre Weihe zu erhalten. Beide Ordnungen gehen in der Menschheit neben einander her, gleichsam die großen Offenbarungen der Socialität in ihrer doppelten Richtung, der göttlichen und irdischen: sie beide bauen zwei große Institutionen, die Kirche und den Staat. — Beide sind nun bei der größten Vorbestimmung zum Zusammenwirken doch von einander verschieden, einmal nach ihrem *Zweck*; denn die *Kirche* soll das Reich Gottes in die Menschheit ein- und durchführen; der *Staat* hingegen hat den Beruf der Anordnung der nationalen Gemeinschaft in der Gründung einer Rechts- und Wohlfahrtsordnung: sodann sind Kirche und Staat verschieden nach ihrer *Richtung*: die Kirche geht vom Göttlichen zum Menschlichen herab, der Staat vom Irdischen, Nationalen zum Göttlichen empor: ferner sind sie verschieden nach ihrem *Umfang*: die Kirche ist bestimmt von dem Einen Gott für die Eine Menschheit, der Staat für Nationen und Theile der Nationen. Dieser Unterschied stellt sich nach allen Seiten hin dar, nach dem Grund, der Entstehung, der Wirkungsweise, den Mitteln u. A. Durch alle Unterschiede hindurch geht aber der Grundzug: die Kirche umfaßt die Menschheit im Ganzen, geistig und innerlich, der Staat nur in nationaler Theilung und mehr äußerlich. Die Kirche ergreift die Menschheit als solche, als Ganzheit, der Staat ergreift die Menschheit als organisch vertheilt in Völker. Folglich ist das Recht der Kirche ein Recht der Menschheit, es ist das geistige Menschheitsrecht, während das oben aufgestellte *ab-*

solute Völkerrecht das äußerliche anerkannte Menschheitsrecht ist.

Wenn nun angenommen werden muß, daß das Kirchenrecht weder dem öffentlichen Recht, noch dem Privatrecht untergeordnet werden darf, so fragt es sich aber, ob es nicht die Abtheilung in öffentliches und Privatrecht in sich aufnehmen dürfe, mit andern Worten, ob es nicht ein öffentliches und Privatkirchenrecht gebe.

Diese Frage wird aber erst beantwortet werden können, wenn wir zuvörderst den Begriff der Kirche, des Kirchenrechts und der Kirchenrechtswissenschaft werden aufgestellt haben.

Die Kirche ist die in sich souveraine Personengemeinheit, welche auf Christus als dem Propheten, Hohepriester und König des göttlichen Reiches gegründet, unter einer in ihrer Ausübung von der Staatsgewalt rechtlich beschränkbaren Gemeinschaftsgewalt, den von den Mitgliedern der Gemeinschaft anerkannten Zweck der Erlösung und Heiligung der Menschheit zu vollführen bestimmt ist.

Als Gemeinschaft hat die Kirche ihr eigenes Recht.

Das Kirchenrecht ist das organische System der zwischen der gesammten Kirchengemeinschaft und den einzelnen Mitgliedern derselben und zwischen diesen beiden einerseits und der Kirchenregierung andererseits bestehenden Rechtsverhältnisse der Kirche.

Die Kirchenrechtswissenschaft ist die wissenschaftlich systematische Darstellung der geltenden Grundsätze, welche die sämmtlichen zwischen der Kirchengemeinschaft und deren Mitgliedern und zwischen diesen beiden und der Kirchenregierung bestehenden Rechtsverhältnisse der Kirche bestimmen.

Betrachtet man nun die Subjecte, zwischen welchen die kirchenrechtlichen Verhältnisse Statt finden, so sind es drei, erstens die kirchliche Gemeinschaft, als moralische Person, als Trägerin des Zwecks der Kirche, sodann die einzelnen Mitglieder der Kirche, endlich die Kirchenregierung, welche die

Kirchengewalt als den unerschöpflichen Inbegriff der Mittel zur Erreichung des Zweckes der Kirche besitzt, und die lebendige Vollführung dieses Zweckes in der Gemeinschaft zu ihrem Berufe hat.

Da nun die Verfassung der Kirche das von Gott gegebene und von der kirchlichen Gemeinschaft angenommene Gesetz über den Zweck der Kirche ist, die Regierung der Kirche aber die Innehabung und allgemeine Ausübung der Kirchengewalt, die Verwaltung der Kirche endlich die individuelle Ausübung der Kirchengewalt in Rücksicht auf einzelne Personen und Verhältnisse betrifft, Verfassung, Regierung und Verwaltung aber die wesentlichen und alleinigen Bestandtheile des öffentlichen Rechtes sind, so ist damit schon ausgesprochen, daß das Kirchenrecht in die Form des öffentlichen Rechtes eingehe; nur muß davon die nationale Begrenzung weggedacht, vielmehr die Erweiterung in das geistige Reich der Menschheit aufgefaßt werden: es ist nämlich ein individuelles öffentliches Recht der Kirche.

Es stellt sich hierbei aber noch die weitere Frage ein, ob das Kirchenrecht auch in die Form des Privatrechtes eingehe? Versteht man unter Privatrechten solche, welche der Verfügung einer Person unterstehen, so versteht sich von selbst, daß hier dieser Begriff keine Stätte finde. Versteht man aber darunter Rechte, welche zwischen einzelnen Mitgliedern der Kirche als solchen Statt finden, so stammen alle diese Rechte von der Gemeinschaft, sind also insofern wieder öffentliche. Würde man sich aber auf Rechte berufen, welche der einzelne Gläubige gegenüber der Kirchenregierung und der durch sie vertretenen kirchlichen Gemeinschaft hat, z. B. die Gewissensfreiheit, so gehören diese in das kirchliche Verfassungsrecht, welches nach dem Zweck der Kirche bestimmt, was von dem Menschen in die kirchliche Gemeinschaft gehöre, was nicht. Was daher als kirchliches Privatrecht dargestellt wird, ist Nichts als das kirchliche Verwaltungsrecht, welches das objective öffentliche Kirchenrecht auf die einzelnen Mitglieder

der Kirche bezieht und anwendet, und wenn dann kirchliche Rechtsverhältnisse unter den einzelnen Mitgliedern der Kirche entstehen, so erhalten sie ihre Norm durch das über ihnen stehende kirchliche Verwaltungsrecht, nicht aber von der subjectiven Berechtigung: diese Subjectivirung würde zumal die institutionale von Gott gesetzte Objectivität der kirchlichen Gemeinschaftsordnung zerstören, einen Charakter, den die katholische Kirche auf das Entschiedenste herausstellt.

Allein Beziehungen des so allein als öffentliches Recht geltenden gemeinsamen Kirchenrechts auf die einzelnen organischen Bestandtheile der Kirche finden mit Recht schon deßwegen statt, weil die Kirche ein lebendiger, freier, göttlicher Organismus ist, welcher sich also in subjectiver und objectiver Hinsicht in einzelnen Sphären vergliedert. So zerfällt nun das Kirchenrecht in allgemeines und besonderes Kirchenrecht; eine Eintheilung, die einer dreifachen Bestimmung fähig ist, welche die lateinische Kunstsprache scharf unterscheidet. Diese Eintheilung stellt sich nämlich dar:

1. als jus ecclesiasticum universale und particulare,
2. als jus eccles. generale und speciale,
3. als jus eccles. commune und singulare.

Die erste Eintheilung geht auf den Gegensatz, in welchem der Inbegriff der die Kirche als Ganzes und die von ihr befaßten organischen Abtheilungen bestimmenden Rechtssatzungen gegenübertritt jenem kirchlichen Rechte, welches nur für einen oder einzelne der integrirenden Gliedertheile der Kirche gelten. Diese Eintheilung enthält daher ein persönliches Moment.

Die zweite Eintheilung, auf ein dingliches Moment gegründet, enthält denjenigen Gegensatz, in welchem der Inbegriff der auf eine ganze Sphäre kirchenrechtlicher Verhältnisse oder Sachen bezüglicher Rechtsbestimmungen sich von jenen Rechtssatzungen unterscheidet, welche bloß eine besondere Art einer solchen Gattung kirchenrechtlicher Gegenstände betreffen: dieser Unterschied ist übrigens nur relativ. So bildet

der Inbegriff der das kirchliche Vermögen überhaupt betreffenden Rechtsgrundsätze ein generelles Recht, während die Lehre von den Pfründegütern ein specielles Recht ist.

Diese beiden Eintheilungen fallen unter die Kategorie der Quantität, da sie den subjectiven oder objectiven Umfang der Giltigkeit anzeigen: dagegen fällt die Eintheilung in jus commune und singulare unter die Kategorie der Qualität; denn das jus commune, welches man vielleicht mit gemeinbegrifflichem Recht wiedergeben könnte, ist jenes Recht, welches aus der Natur der Sache, des Rechtsverhältnisses oder Rechtsinstituts von selbst folgt, also aus einer innern organischen, systematischen und logischen Consequenz des Rechts hervorgeht, während das jus singulare, das s. g. sonderthümliche Recht, dasjenige Recht ist, welches rücksichtlich der Principienhaftigkeit ein ausnahmeweises ist, daher es die Römer contra rationem juris, von Savigny anomales im Gegensatz des von ihm regelmäßiges Recht genannten geheißen haben. So ist z. B. die öffentliche, feierliche Taufe in der Kirche juris communis, die Haustaufe juris singularis.

Ein gemeines Kirchenrecht nach der Analogie z. B. des gemeinen bürgerlichen Rechts als gemeinsames Gebilde einer allen christlichen Kirchen gemeinsamen Rechtsbildung besteht nicht, sondern nur ein vergleichendes christliches Kirchenrecht, welches ohne Rücksicht auf deren gemeinsame Abkunft die in den verschiedenen Kirchen übereinstimmenden und gemeinsamen Rechtsbestimmungen zusammenstellt. Wohl aber besteht ein solches gemeines Kirchenrecht in dem Bereich einer jeden christlichen Kirche, da von der dogmatischen Einheit aus sich das kirchliche Recht Einheit und Uebereinstimmung bewahrt hat, wenn gleich das Recht einzelner Particularkirchen unter den wechselnden Lebensbedingungen der Völker bis zu einem gewissen Grade sich verschieden gestaltet hat, in welche nationale Mannichfaltigkeit selbst die auf eine starke aber lebendige Einheit gefügte katholische Kirche eingegangen ist.

Das auf gleicher Grundlage erwachsene Gemeinsame mehrer Particularkirchen der einen Gesammtkirche bildet dann den Stoff des gemeinen Kirchenrechts im Gegensatz der Unterschiede, die das particuläre Kirchenrecht enthält.

Uebrigens betreffen alle diese Eintheilungen nicht so sehr die Anlage des Systems des Kirchenrechts im Großen, als vielmehr die engere Gliederung desselben und ihre methodologische Begründung, während hingegen die Eintheilung des allein anzunehmenden öffentlichen Kirchenrechtes in inneres und äußeres auf jene sich beziehen würde, wenn sie sich durchführen ließe, was aber geleugnet werden muß.

Inneres Kirchenrecht ist nämlich jenes, welches die Kirche als solche regelt, also die Rechtsverhältnisse der Kirchenregierung einmal zur kirchlichen Gemeinschaft als Ganzem, sodann zu den einzelnen Gläubigen bestimmt. Aeusseres Kirchenrecht hingegen ist dasjenige, welches die Rechtsbeziehungen der Kirche zu dem Staat bestimmt, in welchem, und zu den andern Kirchen, neben welchen sie besteht.

Die Frage nun, ob das äussere Kirchenrecht in das System des Kirchenrechts gehöre, muß verneint werden.

Abgesehen davon, daß die katholische Kirche als universale eigentlich in keinem Staat ist, sondern die Nationalitäten umspannt, folglich nicht kirchlich, sondern nur staatsrechtlich im Staat ist, gehört die Lehre vom Verhältnisse der Kirche zum Staat nicht in's Kirchenrecht, sondern in's Staatsrecht, weil die ausnahmeweise Beschränkung der Kirche nur durch ein Garantierecht, ein Verwahrungsrecht des Staats erzeugt wird; eben so wenig gehört die Lehre von dem Verhältniß der einen Kirche zur andern Kirche in das Kirchenrecht; sie gehört in's Staatsrecht. Denn der kirchliche Standpunkt der einen Kirche gegenüber den andern Kirchen ist lediglich der der Ausschließlichkeit, daher sich dogmatisch jede Kirche für die allein wahre erklärt. Auf dogmatischem Boden gibt es daher gar kein Verhältniß der einen Kirche zur andern, folglich auch kein es bestimmendes Recht. Allein auf recht-

lichem Boden bestehen Beziehungen der verschiedenen Kirchen zu einander, welche das Receptionsgesetz des Staats und folgeweise selbst das bürgerliche Recht setzt. Dadurch, daß je nach der größern oder geringern Zugewandtheit eines Bekenntnisses zu dem Zweck des christlichen Staats der Staat eine Kirche mit mehren oder mindern Rechten recipirt, begründet sich folgeweise ein rechtliches Verhältniß zwischen den verschiedenen, im Staat bestehenden Kirchen, da diese alle das Receptionsrecht der Staatsgewalt als Ausfluß ihres jus majestaticum circa sacra anzuerkennen haben. Ein Angriff auf den Rechtsbestand einer im Staat befindlichen Kirche, ausgeübt von einer andern Kirche desselben Staats, wäre mittelbar ein Angriff auf die Kirchenhoheit des Staats.

Sonach ist das äussere Kirchenrecht kein organischer Bestandtheil des Systems des Kirchenrechts, und wenn es gleichwohl in dasselbe aufgenommen wird, so geschieht es bloß äusserlich, unorganisch und lediglich zu dem Zweck, das gesammte, die Kirche betreffende Recht in Einem Ueberblick vorzulegen.

Das innere Kirchenrecht bleibt nach diesem allein übrig, und zerfällt als öffentliches Recht

1. in Verfassungs-, 2. in Regierungs-, 3. in Verwaltungsrecht.

Das kirchliche Verfassungsrecht betrachtet den Zweck der Kirche, wie er von Gott gesetzt und von der kirchlichen Gemeinschaft angenommen und anerkannt ist. Das diesen Zweck der Kirche feststellende Gesetz ist die Kirchenverfassung, das Grundgesetz und die Quelle der Fundamental-Rechte und Pflichten aller Constituenten der Kirche, und der systematische Inbegriff dieser Rechtsbestimmungen bildet das kirchliche Verfassungsrecht.

Ist der Zweck der Kirche aufgestellt, so müssen Mittel zur Verfügung gestellt werden, um diesen Zweck zu erreichen: der Inbegriff dieser Mittel ist die Kirchengewalt; das Ausüben derselben und die sie ausübende Person heißt Regierung; denn da die Kirchengewalt auf das Innerste der

Persönlichkeit wirken soll und dieses nur durch eine Persönlichkeit geschehen kann, so muß eine Person mit dem Recht zur Innehabung dieser Gewalt betraut sein. Der Inbegriff der Rechtsbestimmungen über die objective und subjective Zuständigkeit der von Gott gesetzten und von den Mitgliedern der Kirche anerkannten Kirchengewalt bildet das kirchliche Regierungsrecht.

Allein die Kirchengewalt muß sich individualisiren und specificiren, d. h. sie muß auf einzelne Personen und Verhältnisse angewandt werden. Diese vereinzelnde Anwendung, wie sie aus der von Gott gesetzten und von den Mitgliedern anerkannten Gemeinschaftsordnung in organischer, systematischer und logischer Folgerichtigkeit hervorgeht, und auf die zu regelnde sociale Objectivität bezogen wird, ist die Verwaltung, und der Inbegriff der darauf bezüglichen Rechtsvorschriften ist das kirchliche Verwaltungsrecht.

Diese Eintheilung in kirchliches Verfassungs-, Regierungs- und Verwaltungsrecht bildet eigentlich den innern Aufriß des Systems.

Nach der Quelle, aus welcher der Stoff des Kirchenrechts geschöpft wird, pflegt das Kirchenrecht in natürliches und positives Kirchenrecht eingetheilt zu werden, eine Eintheilung, von welcher das erste Glied seinen Bestand nicht rechtfertigen kann.

Allein der oben nachgewiesene Despotismus der juristischen Analogie auf dem Gebiete des Kirchenrechts, die unbedingte Unterordnung der kirchlichen Wissenschaft unter den monokratischen juristischen Formalismus, und die lange Verwüstung der Reflexion an der Stätte der berechtigten Speculation haben diese Eintheilung aus den niedern Feldern der Rechtswissenschaft auf das des Kirchenrechts hinüber gezogen, ohne auch nur das geringste Bedenken zu tragen.

Wenn aber schon bei den vorzugsweise auf nationaler und sonach historischer Entwicklung beruhenden Rechtstheilen diese naturrechtliche Bearbeitung als Aufstellung eines über

allen positiven Rechten schwebenden Normalrechtes höchst unfruchtbar ausgefallen ist, und, was ihr von Savigny mit Recht vorwirft, diese Einseitigkeit dem Recht alles Leben überhaupt entzieht, so ist sie bei dem Kirchenrecht vollends unhaltbar. Als eine trotz der manchfaltigsten Auffassung und Gestaltung in dem Reflexionsprisma der Rechtsgelehrten und Philosophen zuletzt doch immer auf ihren Ausgang aus der Vernunft, und zwar, genau angeschaut, der Vernunft des theoretisirenden Individuums sich berufende Theorie, entbehrt solches Naturrecht nach allen Formen und Schnitten des unbedingt nöthigen formellen Merkmales eines jeden Rechtes, nämlich der Anerkennung seiner Normen durch diejenigen, welche es doch verpflichten will: es ist vielmehr bloß eine von dem Naturrecht scharf zu trennende Rechtsphilosophie, welche gar keine Geltung als Recht hat, sondern eine bloß wissenschaftliche Geltung als Philosophem ansprechen darf.

Allein auch diese wissenschaftliche Geltung entgeht ihm; denn von der Ergriffenheit durch die Unmittelbarkeit des zu behandelnden Gegenstandes abgelöst, und bloß in der äußerlich zu dem Gegenstand sich hinbewegenden lediglich abstrahirenden Reflexion befangen, und so unmächtig, sich zu dem begrifflichen Wesen der Rechtsanstalten zu erheben, verliert diese so sich nennende naturrechtliche Bemühung jede Objectivität, und verfällt in ein bloß äußerliches, mechanisches Raisonniren. Damit fällt mit der juristischen Geltung die wissenschaftliche dieser Usurpation der Intelligenz.

Selbst aber auch der in andern Kreisen der Rechtswissenschaft zuläßige Begriff des Naturrechts als eines Inbegriffs der aus der Natur des in einer bestimmten Sphäre des socialen Lebens sich durch objective Institutionen offenbarenden Rechts in realer, organischer, systematischer, logischer Folgerichtigkeit abzuleitenden und von den gebildeten Völkern der Erde anerkannten Grundsätze für die Glieder bestimmter Rechtsgemeinschaften, ist auf das Kirchenrecht durchaus nicht anwendbar.

Denn wenn die Kirche — und bloß das Christenthum kennt eine Kirche — auf der Offenbarung ruht, sonach wesentlich positiv ist, so sind auch alle aus ihrem Wesen sich abgliedernden Institutionen und die sie bestimmenden Normen positiv, und eine philosophische Construction schließt sich dann an die positive Gestaltung der Kirche an, und übt hier höchstens die Function, welche die s. g. Philosophie der positiven Gesetzgebung übernimmt, d. h. gibt eine Philosophie des Positiven, gewinnt also keine eigenen Ergebnisse, oder aber sie erhebt sich kritisch über das Positive, und tritt aus diesem heraus, und fällt dann aus ihrer Berechtigung. Selbst in Beziehung auf das s. g. äußere Kirchenrecht, d. h. die Bestimmungen über das Verhältniß der Kirche zu andern Religionsgemeinschaften und zu dem Staat, wo Einige noch die Giltigkeit des natürlichen Kirchenrechts behaupteten, kann dieses keine Geltung ansprechen; denn auch diese Normen werden, sofern sie die Kirche verbinden, von ihrem innern rein positiven Wesen bestimmt, und verpflichten insofern auch den christlichen Staat: sofern sie aber das Verhalten des Staats, abgesehen von seiner christlichen Grundlage und Bestimmung, regeln, gehören sie nicht in das natürliche Kirchenrecht, sondern in das natürliche Staatsrecht. Sonach gibt es kein natürliches Kirchenrecht, und was sich als solches bietet, ist nur die Frucht eines das Positive verkennenden oder verleugnenden juristischen Rationalismus.

Gleichwohl läßt sich in den Versuchen der Begründung eines natürlichen Kirchenrechts eine verhüllte höhere Strebung nicht verkennen, das Positive dieses Rechtskreises in wissenschaftlicher Nachbildung zur principienhaften Erkenntniß zu vermitteln: die Grundideen des Positiven sollen aufgefunden, zur geistigen Einheit verklärt und der innere Bezug zwischen Inhalt und Form des kirchlichen Lebens dargelegt werden. Es muß nämlich angenommen werden, daß bei der Gründung der Kirche in der Zeit, nachdem sie von Ewigkeit her beschlossen war, die gesammte principiale Grundlegung derselben,

wenn auch erst in den Rudimenten, geschehen war, so daß die historische positive Entwicklung nichts Anderes, als das ursprünglich Angelegte, ausführen konnte. So gelangt daher die Speculation, indem sie an der Hand des Positiven, das theilweise von factischen, nationalen und zeitlichen Umständen bedingt ist, zu den Urprincipien der Kirche voranschreitet, über das Positive hinaus zu dem Plan, welchen Gott selbst in seine Kirche niedergelegt hat. Dahin gelangt aber eine Speculation, die lediglich im Positiven beharrt, wie es in der Geschichte gegeben ist, nie: sie hätte sich, wenn sie organisch dem Flusse der Entwicklung hätte folgen wollen, in die Urprincipien der kirchlichen Institution einsenken müssen. Dagegen hat das eingetretene wissenschaftliche Streben zur Erreichung seines Zwecks das falsche Mittel gewählt.

Zur Erforschung eines großen positiven Ganzen gelangt nämlich die von außen an das Positive hinan tretende Reflexion nimmer mehr, da sie überall nur von sich ausgeht und sich auf sich selber beruft; das von ihr Geleistete bildet vielmehr eine Reihe, welche außer dem Positiven verläuft, es nicht begreift.

Erst bei tieferer Forschung zeigt sich, daß zwischen dem erkennenden Subject und dem zu erkennenden Object, dem Positiven, ein lebendiger innerer Zusammenhang bestehe, eine Coincidenz des scheinbar Entgegengesetzten, eine speculative Einheit der Gegensätze, der unmittelbaren und der mittelbaren Offenbarung, der Idee und der Geschichte, der Vernunft und des Positiven, des Geistes und der Natur, des Glaubens und des Wissens, der Religion und der Philosophie.

Die Speculation muß zur Besiegung dieser Gegensätze über sie hinaus zu ihrer gemeinsamen Quelle zurückgehen: und sie vermag dieses, wenn sie, das Innere des Positiven durchdringend und es in sich schöpferisch nachbildend, sich zu den Grundideen des Positiven stufenweise erhebt. So bezieht die Wissenschaft die mehr äusserlichen und formellen kirchenrechtlichen Bestimmungen auf ihre organische Einheit, die

Kirche als die verwirklichte Idee religiöser Gemeinschaft: die Kirche findet ihren lebendigen Grund und ihre innere Begründung in der Religion, welche das gesammte Leben der zur Gottheit in Beziehung stehenden Menschheit umschließt: erhebt sich die Religion zu ihrem Selbstbegriff, so erzeugt sie die Theologie, als die Erkenntniß Gottes und der zwischen Gott und der Menschheit bestehenden und in der Religion vermittelten göttlichen Verhältnisse. So ist die Theologie das in der Menschheit lebende, zur Wissenschaft gesteigerte Gottesbewußtsein, umschließt aber ein doppeltes Element, das Sein Gottes, und das Bewußtsein unseres Geistes von diesem Sein Gottes, ähnlich wie die Religion ein doppeltes Element hat, den menschlichen Geist, der seine Beziehung zu Gott erkennt und zu verwirklichen berufen ist, und Gott, mit welchem diese Beziehungen allseitig zu vermitteln sind.

Ueberall zeigt sich so ein objectives Göttliches und ein subjectives Menschliches, welche zur Religion lebendig vermittelt werden müssen. Im Menschen ruht als Grund der Religion die ihm anerschaffene Idee Gottes, welche als höchste Idee sein ganzes Wesen bestimmt, nicht bloß sein Erkenntniß, sondern auch sein Wirken.

Diese religiöse Anlage des Menschen in der eigenthümlichen und selbstständigen Entwicklung der ihr potential einwohnenden Kraft, bringt es durch ihre actuale Ausübung zur Religion und ihrer Erkenntniß, die man insofern natürliche Religion und Theologie nennen kann, obwohl Gott es ist, welcher die Idee Gottes dem menschlichen Geiste eingeschaffen hat. Es liegt in dieser natürlichen Religion eine innere und mittelbare Offenbarung Gottes, der die Idee von sich in den menschlichen Geist als eine lebendige Kraft eingelegt hat, die sich der Mensch nie hätte geben können, die als Gesetz ihrer Natur hat, Göttliches zu erkennen und zu verwirklichen. Dieser von Gott gesetzten, innern und mittelbaren Offenbarung, welche von dem menschlichen Geist aus nach dem ihr eingepflanzten Gesetz sich auswirkt, tritt aber eine

äussere und unmittelbare Offenbarung, von Gott in geschichtlichen Thaten ausgehend, zusammen, welche nun in der religiösen Entwicklung der Menschheit die göttliche und die menschliche Thätigkeit eben so lebendig vermittelt, als zur religiösen Anlage des Menschen die Coincidenz der Idee Gottes und der Empfänglichkeit des menschlichen Geistes für diese Idee nothwendig ist.

Wie nun bei der mittelbaren Offenbarung das Göttliche nur keimartig gegeben, das Menschliche aber als das vorherrschende Entwicklungsmoment sich darstellt, und das Ergebniß der Entwicklung als ein natürliches, d. h. als natürliche Religion und Erkenntniß erscheint, so ist bei der unmittelbaren Offenbarung das vorwaltende Moment die göttliche That, und der menschliche Geist tritt in die Function der Receptivität zurück: Gott hat hier in seinen außerordentlichen Thaten, wie sie sich als die Geschichte des Judenthums und Christenthums darstellen, das Positive für das menschliche Erkennen und Leben offenbarend gegeben. Positiv nämlich ist jedes Gesetz, welches, als von eine rhöhern Autorität gesetzt, von dem untergeordneten Willen einer Gesammtheit, als Bestimmung der Erkenntniß und des Lebens, angenommen wird. Da nämlich das in der außerordentlichen Offenbarung gegebene Gesetz von dem bei der ursprünglichen mittelbaren Offenbarung für die Empfängniß und Durchbildung des Göttlichen geschaffenen Geiste als die Erfüllung und Befriedigung seines göttlichen Bedürfnisses und Sehnens anerkannt werden mußte, so war das so Geoffenbarte als von Gott der Menschheit ponirt, und von dieser gemeinsam anerkannt, ein Positives. Man sieht aber daraus, wie die spätere Offenbarung von der ursprünglichen bedingt und mit derselben eigentlich nur Eine große That ist. Wie das Erwachen des ersten Gottesbewußtseins durch die erste göttliche Offenbarung und die Entwicklung dieses ursprünglichen Gottesbewußtseins durch die göttliche Erziehung vermittelt und dadurch die erste unmittelbare Gemeinschaft

Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott gesetzt war, so erbte sich das durch das in dem Einen Act zusammentretende Schaffen und Offenbaren geworbene Gottesbewußtsein und göttliche Offenbaren durch die ganze Abfolge des Geschlechtes durch.

Weil nun bei der ursprünglichen Offenbarung das Göttliche nur als Anlage, als Potenz gegeben war, so wurde es nothwendig in den Fluß der menschlichen Entwicklung gezogen, und die menschliche Wirksamkeit ward daher bald das vorherrschende Moment: die göttliche Uroffenbarung trat bei den außerhalb der unmittelbaren Offenbarung stehenden Völkern immer mehr in den Hintergrund und in die Vergessenheit, von der menschlichen Zuthat verschüttet, und wenn sich auch hier die Religion als positive darstellte, so war die Verbürgung dieses Positiven nicht mehr göttliche Satzung und Offenbarung, sondern bloß die Anerkennung durch die nationale Gesammtheit. Zu dem wahren Positiven gehört aber noch neben dem formellen Erforderniß einer gemeinschaftlichen Anerkennung das wesentliche Erforderniß der göttlichen Geoffenbartheit. Die Gemeinsamkeit der Glaubensweise gründet sich so auf das durch die mittelbare Offenbarung in den menschlichen Geist gesetzte Gottesbewußtsein und auf die Gestaltung dieses Gottesbewußtseins durch die spätere unmittelbare Offenbarung, insbesondere durch Christus. Die Offenbarung hat so zunächst, als in Thatsachen hervortretend, ein historisches Element, welches sich eine Gemeinschaft anzueignen hat; allein, da sich in diesem historischen Positiven göttliche Ideen offenbaren, und die Geschichte nur die Lebensentwicklung der göttlichen Idee ist, so tritt in der Religion aus dem historischen Element ein ideales hervor, und des historischen und idealen Elements lebendige Einheit ist die Offenbarung.

Diese in der Offenbarung sich enthüllende absolute göttliche Idee würde von dem Menschen nicht erkannt werden die Offenbarung würde an ihn nur äußerlich und empirisch

hintreten, wenn die absolute Idee, wie sie in Gott ist, und die göttliche Idee, wie sie im Menschen lebt, nicht verwandt wären, wenn die letztere nicht ein in den menschlichen Geist, wenn auch auf endliche Weise, gelegtes Abbild der ersteren wäre. Nur durch diese Nachbildlichkeit der göttlichen Idee im Menschen, bildet sich die im Menschen wohnende Idee des Göttlichen erkennend und übend in die von Gott nach der in ihm seienden absoluten Idee gesetzte Ordnung des Geistes und der Welt und ihrer Lebensentwicklung, welche die Geschichte ist, ein.

So ergänzen sich, weit entfernt, sich zu bekämpfen, das speculative und das historische Element der Religion und treten zu einer höhern Einheit zusammen: es erhellt daher die Irrigkeit der bloß formalen Eintheilungen der Religion in objective und subjective, in innere und äußere: die Einseitigkeit der Auseinanderhaltung des Geschichtlichen und des Idealen, wodurch das erstere zu einem bloß Empirischen und Aeußerlichen, das letztere aber zu etwas bloß Abstractem und Innerlichem verzogen wird: eben so das Verkehrte der Annahme der Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß der absolut wahren Religion vor aller Offenbarung und der Zulässigkeit der Analyse des Gottesbewußtseins im menschlichen Geiste, ohne die Beachtung der Einwirkung der göttlichen Offenbarung; endlich die Unstatthaftigkeit der Annahme, daß von dem wahren Positiven nur ein Theil in das Absolutwahre aufnehmbar, das Andere aber hinfällig sei. Alle diese Ansichten verkennen das universelle Moment der göttlichen Offenbarung.

Wenn nun aber in der Offenbarung das göttliche Bewußtsein und das menschliche auch zusammentreten, und beider Functionen sich zu einer einzigen vermitteln, und so nothwendig auch nur Ein Bewußtsein gründen, so lassen sich die beiden Elemente doch zum Zweck der Untersuchung unterscheiden. Auf diesem Wege besondert sich die concrete Totalität

des Begriffs einer Wissenschaft des kirchlichen Positiven als Einheit organisch in ihre Theile.

Wegen dieser innern Coincidenz des menschlichen Gottesbewußtseins mit der göttlichen That der Offenbarung steht der menschliche Geist nicht bloß in einem äußern Verhältnisse zu dem Positiven des Kirchenrechts, sondern vermag sich auch über dasselbe hinaus an dessen Quelle zu versetzen. So entsteht daher nicht bloß eine Reflexion über das kirchliche Positive, nicht bloß ein Educt desselben, nicht bloß eine Philosophie der positiven kirchlichen Gesetzgebung, sondern eine innere objective Construction in einem realen Nachbildungsprocesse.

Diesem Standpunkt hat sich E. W. Klee in seiner Schrift: „Das Recht der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi"[1]) zwar angenähert, aber bei der Ausführung im Einzelnen ihn immer wieder verloren. Er geht mit Recht davon aus, daß es, um die kirchliche Lebensordnung in ihrem wahren Grunde und in ihrer Gesammtheit zu verfassen, nicht ausreiche, das Recht historisch kennen zu lernen: die Aufgabe sei vielmehr, das Recht der christlichen Kirche aus dem Begriff dieser Kirche zu entwickeln; daher in der Darstellung von der absoluten objectiven Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Christenthums ausgegangen werden müsse: auf keine Weise könne man aber eine wissenschaftliche Deduction des Begriffs der christlichen Kirche selbst erwarten, wie etwa andere im menschlichen Leben gegebene Begriffe, z. B. der Staat, auf diesem Wege gefunden werde; denn das Christenthum bestehe nicht auf Menschen-Weisheit, sondern auf Gotteskraft, daß also auch keine vernünftige Rede den Begriff desselben aus der im menschlichen Geist gesetzten Idee abzuleiten vermöge: sondern man müsse hierin von Gott selbst gelehrt sein. Es handle sich also gar nicht davon, ein s. g. allgemeines Kirchenrecht aufzustellen, was für Juden und Heiden eben so wie für Christen gleich anwendbar wäre.

1) Magdeburg 1839, 1841, 2 Bände 8. Man sehe insbesondere die Einleitung.

Zwischen dem hier darzustellenden Kirchenrecht und dem s. g. philosophischen Recht der christlichen Kirche, wie dieses zuweilen, und so von C. A. v Droste-Hülshoff, dem positiven entgegengestellt worden sei, bestehe aber der wesentliche Unterschied, daß dieses philosophische Recht alle Rechtsverhältnisse darlegen solle, welche die „Vernunft“ dem Vereine der christlichen Kirche zuspreche, wonach dort also die Vernunft als die alleinige Quelle des philosophischen Rechts angesehen werde; in dem hier aufzustellenden Recht werde aber eine gegebene positive Grundlage des Kirchenrechts — der Inhalt des christlichen Glaubens in der heiligen Schrift — vorausgesetzt, woraus allein das allgemeine Recht der Kirche entwickelt werden solle: es ruhe daher keineswegs auf einer speculativen Grundlage, sondern auf einer gegebenen, und könnte daher eher positiv genannt werden; von der positiven kirchenrechtlichen Gesetzgebung unterscheide es sich aber dadurch, daß man hier nach dem Maaßstabe, der für alle Christen als der Einige Führer in alle Wahrheit gegeben sei — nach dem Geist, wie er aus dem Wort der Schrift herausrede, zu ergründen suche, was als Recht der Kirche durch den Begriff selbst gesetzt sei; wogegen das positive Recht nur das darlege, was innerhalb eines bestimmten Kreises wirklich zum geltenden Recht erhoben worden, ohne Rücksicht darauf, ob es dem Begriff entspreche, oder aus dem Zusammenwirken zufälliger äusserer und innerer Verhältnisse im Fortgang der Entwicklung der Kirche hervorgetreten sei. Hiernach sei es also nicht die Aufgabe eines allgemeinen Kirchenrechts im Gegensatz des positiven, den Zusammenhang des letztern mit den letzten Gründen alles Rechts nachzuweisen, wie v. Droste diese Nachweisung vom philosophischen Kirchenrecht verlange. Denn das Recht der christlichen Kirche habe einen andern Grund, als die letzten Gründe alles menschlichen Rechts, und so wie in diesem der christlichen Kirche eigenthümlichen Grunde das allgemeine Kirchenrecht ruhe, so auch alles positive Kirchenrecht. Es falle daher dem

allgemeinen Kirchenrechte gar nicht ein, zu untersuchen, ob die **Vernunft** der christlichen Kirche ein Recht auf freie Existenz mit Nothwendigkeit zuspreche, wie es dort verlangt werde, indem es auf jeden Beweis für seine Grundlage aus dem Vernunftrecht verzichte.

In dieser ganzen Argumentation ersehen wir eine wohlbegründete Verwahrung gegen die Einmischung des s. g. **Vernunftrechts** in das Kirchenrecht; allein diese reicht nicht aus: es fragt sich vielmehr, wie diese Verwahrung sich positiv begründe? Mit leeren Assertionen ist nicht geholfen. Man zeige uns die Waffen und ihre Führung. Und hier zeigt nun der Verfasser eine vielfache Verwirrung seiner begrifflichen Auffassung, und die Polemik gegen den Katholicismus rächt sich wirklich arg.

Das „**Recht der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi aus dem in der heiligen Schrift gegebenen Begriff entwickelt,**“ in dessen Geburtswehen — und es ist eine wahre Zangengeburt — der Verfasser begriffen ist, weiß selbst nicht, was es sein solle: es ist positiv und zugleich wieder nicht positiv, es ist abstract, und doch zugleich einer jeden Deduction unzugänglich; es ist real und unmittelbar gesetzt und doch wieder abgeleitet, es ist objectiv und zugleich subjectiv, auf einmal gegeben und doch wieder geschichtlich entwickelt. Ueber alle diese Gegensätze hilft die **Hegel**'sche Dialektik weg, nur nicht in das Verständniß der Objectivität hinein.

Die beiden ersten Capitel des Buchs liefern den Beleg für diese harte Beschuldigung.

Die Hauptfrage ist nun einmal: Soll des Verfassers Recht der Kirche ein **positives** sein, welches höchstens durch das Wechselspiel des **Hegel**'schen Umschlags aus der **Unmittelbarkeit** durch die **Besonderung** hindurch zur **Begrifflichkeit** vermittelt wird? In diesem Falle kömmt es im Endergebnisse zu nichts Anderem, als eben zu einer **Philosophie der** *positiven* **Gesetzgebung**, wie diese die

historische Juristenschule schon längst als unzulängliches Surrogat des rationalistischen mit Recht verworfenen Naturrechts gegeben hat, und der selbstgefällige Anspruch des Verfassers auf eine neue Schöpfung ist eine leere Prätention. Und so weit reicht lange nicht einmal die Leistung des Verfassers; denn er entwickelt ja sein „Recht der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi," wie schon der Titel seines Buchs sagt, aus dem in der heiligen Schrift gegebenen Begriff; allein der Begriff der christlichen Kirche liegt in der heiligen Schrift nicht fertig, sondern muß erst construirt und in seine wesentlichen Momente deducirt werden. Wer hat nun die Befugniß dieser Construction, dieser Deduction aus der heiligen Schrift, „in welcher, wie der Verfasser Seite 23 sagt, die absolute, ewige Wahrheit gegeben ist, welche daher das Wort enthält, das, wie wir es auch auslegen, immer der Fundamental-Inhalt unseres Bekenntnisses bleiben muß?" Nach dem Verfasser das gläubige Individuum, das in der Auslegung der heiligen Schrift an keine Schranke der Gemeinschaft gebunden ist, wie der Verfasser selbst gestattet, wenn er S. 21 sagt: „Hiernach werden wir denn auch bei der Entwicklung des Glaubens zur Darstellung des Begriffs der Kirche von allen Symbolen insofern abstrahiren, als wir keins derselben als Norm der christlichen Wahrheit dergestalt anerkennen, daß die Abweichung davon eine Aufhebung der Gemeinschaft mit der Einen Kirche Christi begründen könnte."

Also ist die ganze Autorität, welcher wir „das Recht der einen allgemeinen Kirche Jesu Christi" verdanken, das Auslegungswort des sich als gläubig versichernden, aber über die Symbole der Kirche sich hinaus zu setzen befugt wähnenden Individuums! Was hat dieses Recht vor dem sich so nennenden kirchlichen Naturrecht oder natürlichen Kirchenrecht voraus? Nichts, als daß der Herr Verfasser angeblich von der heiligen Schrift, die Rationalisten aber von dem Begriff der Societät ausgehen. Allein, wird entgegnet werden,

dieser Unterschied des Ausgangs ist ungeheuer. Bei weitem nicht so groß; denn der Begriff „des Rechts der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi“ liegt ja in der heiligen Schrift nicht abgeschlossen; seine Erkenntniß war ja nach S. 12 durch die vollständige Durchbildung des protestantischen Bewußtseins bedingt, welches erst in unsern Tagen zur Totalität seiner wahren Bedeutung für den Glauben wie für das Leben der Kirche durchgedrungen sei, indem es sich in seinem Begriff erfaßt und mit sich selbst zusammengeschlossen habe“: ferner „hätte ja nach S. 13 auch in unsern Tagen kein allgemeines Recht der christlichen Kirche entwickelt werden können, wenn nicht in der neuesten Zeit der menschliche Geist sich zur Erkenntniß der wahrhaften Wissenschaft erhoben hätte;“ diese Wissenschaft ist aber nach aller Andeutung die Hegel'sche. Also bedurfte es zuvörderst des Umsatzes von Christus in eine Mythe und der Erlösung in eine innere Menschheitsentwicklung, und der Umkehr des Christenthums in den Pantheismus des Hegelthumes, und der jeden Unterschied tilgenden Auflösung der Kirche in den Staat durch diese Schule, mit andern Worten, des totalen und bewußten Unglaubens, als Kupferwehen für die Geburt „des Rechts der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi.“

Diese hat, suppliren wir freundlich den Anspruch des Verfassers, auf den Herrn Klee gewartet: das ungläubige Hegelthum konnte dieser Geburtsarbeit nicht genügen: es bedurfte eines — gläubigen — Hegelingen: also eines Gebärers, der eben so unbegreiflich ist, als seine Geburt. So hat sich der Verfasser als eine zartgläubige Seele versichert und sich so seiner Aufgabe geweiht. Allein was nützt ihm sein Glaube an die heilige Schrift? Sie darf ja nach ihm und seinem Bekenntniß keine Norm über die Rechtsordnung der Kirche erhalten; und gleichwohl kann nach S. 16 „nicht das Verfahren eingeschlagen werden, nach welchem die Wissenschaft dieses Rechts lediglich aus den im menschlichen Geist

selbst niedergelegten höchsten Principien abgeleitet wird, also auf rein speculativem Wege." „Es ist, — fordert der Verfasser S. 18 — vielmehr hier allein von einem absolut Gegebenen auszugehen, was daher aufgefunden und in seinem eigenthümlichen Wesen bezeichnet werden muß. Von dieser Seite könnte man daher die Wissenschaft, welche wir aufstellen wollen, gewissermaßen eine Erfahrungs-Wissenschaft nennen, in welchem Fall aber freilich das Wort „Erfahrung" nicht in dem Sinn genommen würde, in welchem man es mit Empirie, d. i. einer auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Erkenntniß gleich bedeutend nimmt. Denn einestheils ist freilich ein geschichtlich Gegebenes als solches zu erfassen. Dasselbe kann aber doch nicht blos als historische Thatsache gefaßt, sondern muß so aufgenommen werden, wie es durch die innere Erfahrung näher bestimmt wird. Beruht nun auch die uns gegebene Thatsache auf der geschichtlichen Entwicklung dieser innern Erfahrung seit dem Erscheinen des Christenthums in der Kirche, so steht sie doch als eine innere Thatsache in jedem Gläubigen gegeben und erkennbar da, und muß daher als solche in ihren verschiedenen Momenten den Stoff unserer Wissenschaft bilden."

Sonach wäre die objectiv erkennbare, anerkannte und verbindende göttliche Rechtsordnung der Kirche das Werk der innern Erfahrung eines jeden Gläubigen.

Und obwohl die heilige Schrift keine Bestimmung über die Rechtsordnung der Kirche enthält, sondern sie angeblich nur den Begriff der christlichen Kirche enthalten soll, also die ganze Explication des Begriffs der Kirche und ihre reale Deduction — ja noch mehr, die Ueberführung der dogmatischen Folgerungen auf das Gebiet der rechtlichen, der Erkenntniß und der Willkür der einzelnen Gläubigen überlassen ist, so soll dennoch auf diesem Wege der innern Erfahrung die schlechthinige und durchgängige Uebereinstimmung zwischen dem Glaubensgebiet und dem Rechtsgebiet der Kirche entstehen!

Das darf, das kann nun einmal nicht anders sein: „denn — sagt der Verfasser — da in dem Inhalt des christlichen Glaubens in Bezug auf die Form der Erscheinung der christlichen Gemeinde nirgends etwas Normatives gesetzt ist, die Speculation aber lediglich die Wahrheit dieser Form aufzusuchen und zu erkennen hat, so ist darin auch die Gewähr gegeben, daß das, was nach den Gesetzen der menschlichen Erkenntniß aus diesem Begriff abzuleiten ist, auch überall zusammenstimmen muß mit dem Inhalt des christlichen Glaubens." Glückliche Speculation, die erst sucht, was sie sich zum voraus schon genommen hat! „Geschieht es nicht, lenkt der Verfasser ein, so ist es nur ein Beweis, daß der Begriff nicht in seiner Totalität gefaßt worden, oder daß anstatt darauf auszugehen, die in ihm liegende Wirklichkeit aufzufinden, die Betrachtung sich in willkürliche Reflexionen verloren hat. Denn hat Gott die Wirklichkeit des Begriffs, indem er ihn einsetzte, gewollt, so hat er auch alles das gewollt, worin nach den Gesetzen der menschlichen Erkenntniß der Begriff sich seine Wirklichkeit gibt."

Folglich hat Gott Begriffe eingesetzt, und das Werk der Erlösung ist ein Hegel'sches Durchlaufen der Erkenntniß nach dem Satz des Widerspruchs, ein wissenschaftlicher Proceß! Und wenn nun Einer sagt: ich habe die Totalität des Begriffs erfaßt, und der Andere leugnet es, wer richtet über diese individuellen Assertionen und Prätentionen? Und eine so durch und durch bankbrüchige Ansicht wagt in hochstapeliger Sufficienz und in vornehmer Ignoranz S. 8 sich dahin vernehmen zu lassen, daß in der römisch-katholischen Kirche die Frage niemals irgend wie habe Raum finden können, ob das geltende Recht dem Begriff der Kirche entspreche; denn dort habe alles als wirklicher Ausfluß der an diese Rechtsordnung der Kirche gebundenen Wirkungen des heiligen Geistes gegolten. Allerdings hat die katholische Kirche, da sie die Grundlage ihrer Rechtsordnung göttlicher Stiftung hält, absolut wesentliche fundamentale *Rechtssatzungen*; allein wie viele nicht fun-

damentale Normen, wie viele implicite, wie viele bloß abgeleitete, wie viele menschlichen Rechts hat diese Kirche, welche sie der Individualität, dem Wechsel hingibt, nur nicht grundsatzloser, sondern von der innern Consequenz bestimmter Modification!

Und zum Schluß der Ankündigung dieses „Rechts der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi, aus dem in der heiligen Schrift gegebenen Begriff entwickelt," dieses Rechts, dessen Consequenz die Consequenzlosigkeit ist, ergießt nun die weiche christliche Seele, aus deren selbsteigener innern Erfahrung dieses allgemeine Recht der Kirche emporgestiegen ist, ihr salbungsreiches Mitleid über die armen bornirten Katholiken in elegischem Hohne: „Freilich kann ein Katholik, heißt es hier, von einem solchen allgemeinen Kirchenrecht keine Vorstellung haben. Das positive Recht, auf welchem seine Kirche ruht, muß ihm nach seinem Glauben als das begriffsmäßige erscheinen. Für eine Forschung nach dem, was dem Begriff der christlichen Kirche gemäß ist, bleibt daher kein Raum. Der protestantische Jurist hat aber zur Ermittlung des Begriffs auf die Schrift zurückzugehen und denselben daraus unabhängig von menschlicher Meinung zu entwickeln."

Wahrlich hier möchte man, wenn man nur wegen seiner declarirten Bornirtheit dürfte, wenn auch nicht, wie jener verkommene König der Bibel, aus Narrheit das Gras, doch aus Liebe den Klee fressen!

Mit hoher Bewilligung des Herrn Klee wagen wir es nun, statt des verwerflichen natürlichen Kirchenrechts und des gleich verwerflichen Klee'schen allgemeinen Kirchenrechts den Begriff eines ersatzmäßigen Kirchenrechts anzulegen, welches wir principiales Kirchenrecht nennen wollen, weil es die ursprünglichen Grundlagen der Kirche darstellt, und welches, wenn auch nicht der Begrifflichkeit des Herrn Klee, doch dem Wesen der Kirche mehr zusagen wird. Wir nehmen dafür gar nicht das Verdienst einer Erfindung in

Anspruch, sondern wir erklären einfach, daß wir uns in der glücklichen Lage befinden, es der Lehre unserer Kirche selbst abzusehen. Und es darf mit dem vollsten wissenschaftlichen Bewußtsein behauptet werden, daß die dogmatischen Positionen der katholischen Kirche über ihr Recht den Forderungen des Christenthums wie der höchsten objectiven Wissenschaft durchhin entsprechen.

Die Kirche mit ihrer von dem Erlöser gegebenen Verfassung, Regierung und Verwaltung, unter welcher die von Christus während seines Erdenlebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit geübten Thätigkeiten unter der Führung seines Geistes bis zum Ende der Tage durch einen von ihm gestifteten, stetig fortlaufenden Apostolat fortgesetzt und alle Völker zu Gottes Gemeinschaft zurückgeführt werden: diese in der Kirche dargestellte sichtbare, augenfällige Gemeinschaft der Menschen entspricht zuvörderst der ganzen Oekonomie des Christenthums, der Erlösung.

Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt offenbar in der Menschwerdung des Logos: hätte die Idee Gottes innerlich den Menschen erlöst, so würde er auch nur eine innere, unsichtbare Kirche gestiftet haben. Allein das göttliche Wort ist Fleisch geworden, hat unter uns geleibt und gelebt, und seine Wirksamkeit, die auf eine ungemessene Fortdauer berechnet war, sollte jetzt in eine blose Innerlichkeit eingehen bestimmt gewesen sein? Nein — Christus hat unter uns leibhaftig gelebt und persönlich gewirkt, und er, der seiner Kirche seine ewige Immanenz, seinen Geist verhieß, der sollte aus einem persönlichen Christus in der Kirche ein bloß innerlicher, ideenhafter, und zuletzt nur eine Idee geworden sein? Nein — die sichtbare Kirche ist der unter den Menschen in menschlicher Form fortlebende, sich fortan verjüngende Sohn Gottes, das reale fortlebende göttliche Wort, die göttliche Leitung, und von dieser realen Inwohnung des Erlösers heißen die Gläubigen der Leib Christi, die lebenden Bausteine, eingebaut in das geistige Haus.

Wie aber in Christo Göttliches und Menschliches in untheilbarer Einheit verbunden war, so ist in seiner Kirche als seiner lebendigen Fortsetzung die göttliche und menschliche Seite lebendig geeinigt und in einander aufgenommen, so daß das Menschliche in der Kirche als der Träger des Göttlichen an dem Sein und Wesen des letztern Theil nimmt. Diese ganze Kirche ist daher das objectiv und lebendig gewordene Christenthum, die in den Gläubigen der Kirche Mensch gewordene Lehre, so daß jeder Gläubige ein Glied des großen Christusleibes ist. So ist des Erlösers Lehre, Gnade, Königthum von der gewordenen Kirche untrennbar, mit ihr identisch. Wahr lehrt daher der Katholicismus: die sichtbare Kirche ist zuerst, aus ihr bildet sich erst die unsichtbare hervor. War doch Christus für die Juden und Heiden ein äußerer, sein Wort an sie ein äußeres, das erst nach und nach in ihnen sich verinnerte, und die so Verinnerten traten Andern als Aeußere gegenüber, bis auch diese verinnert wurden: so fort und fort und in den Tausenden von Sendboten tritt das Christenthum als äußeres zu nicht christlichen Völkern heran, und so geht fort und fort aus der sichtbaren Kirche die unsichtbare hervor. Diese äußere Kirche forderte eine äußere historische Offenbarung, und diese wieder ein äußeres Lehramt und dessen Autorität. Nicht aber geht der Weg zur Bildung einer Kirche aus dem individuellen christlichen Bewußtsein, der interior claritas sacræ scripturæ, die dann eine äußere Gewißheit, eine exterior claritas sacræ scripturæ setzt, die sich dann erst zur äußern Gemeinschaft verdichtet, wo sich aus dem allgemeinen Priesterthum erst das besondere Priesterthum herausbildet. Auf diesem Wege wird Alles subjectivirt, Alles zerfließt in innere Acte und Processe, die nicht im Stande sind, etwas Objectives, etwas Positives, eine äußere Autorität zu erzeugen, da diese sich auf eine innere Autorität beruft, und diese wieder in eine innere Stimme verhallt, die der Eine so, der Andere anders hört. Auf diesem Wege ist es eine Inconsequenz, einen äußern historischen Christus zu fordern,

eine Idee reicht hin zur Erlösung, und es war daher nur die Consequenz des Irrthums, wenn in neuester Zeit sich Christus in eine Idee auflösen lassen mußte: es ist ferner dann eine Inconsequenz, ein äußeres geschriebenes Wort, den Niederschlag des Geistes, zu fordern: die viel lebendigere Idee hätte weit mächtiger gewaltet: deßwegen lehnt sich daher auch immer das äußere Wort, wo es als erste Norm gilt, an das innere Wort, an das völlig unbezeugte und der Autorität entblöste zurück: deßwegen der Streit, ob und wie weit Symbole binden, und welches ihr Verhältniß zur heiligen Schrift sei. Alles dieses sind nur die äußern Erscheinungen des innern Conflicts zwischen der absolut nöthigen Forderung einer letzten entscheidenden Autorität und der vom innersten Glaubenssystem wesentlich bedingten Ablehnung eines solchen.

Hier klafft ein tiefer Widerspruch, aus welchem aber für die katholische Lehre das Zeugniß der Wahrheit ihrer Auffassung der Kirche unverwerflich hervortritt. Die ganze Geschichte der Gründung des Christenthums, die ganze Grundlegung seiner Ordnung und der von ihm umfaßten Institutionen, der ganze Geist seiner Wirksamkeit spricht als Eine große Bestätigung für den Glauben der Katholiken rücksichtlich des Charakters der Kirche.

1. Schon der immanente Zweck, die Teleologie des Christenthums, zeugt für die durch den Erlöser geschehene Stiftung einer äußern, sichtbaren Kirche; denn der Zweck der Kirche ist die Entsündigung und Heiligung des ganzen Geschlechts und des einzelnen Menschen, ihre Zurückführung in die Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft war unterbrochen durch die Sünde als die That der übermächtigen Herrschaft der Sinnlichkeit. Und diese in die Sinnlichkeit verkommene Menschheit und ihre Glieder hätte ein fernes, unendlich fernes Ideal göttlicher Reinheit aus der Sinnlichkeit und der Sünde herausreissen sollen und können? Den in die Sinnlichkeit hingesunkenen Menschen spricht nicht das

Göttliche in der Idee, nicht das gleichartige Sinnliche, sondern nur das Göttliche in sinnlicher Gestaltung an.

2. Der geschichtliche Zweck, d. h. der Beruf des Christenthums forderte die Aeußerlichkeit, die Sichtbarkeit der Kirche. Das Christenthum trat in die Geschichte unter das in nationalisirter Sinnlichkeit versunkene Heidenthum, in das in rituaer Bornirtheit verkommene Judenthum. Hier, wo in dem Cult des socialen Lebens der letzte Rest der göttlichen Urüberlieferung verknöchert war, hätte eine Idee als eine geistige Wandlung die Entsündigung, die Heiligung vollführen sollen? Hatten im Heidenthum die größten Geister, gerüstet mit den Waffen der mächtigsten nationalen Denkkraft, nicht vergebens eine Reform des Lebens gefordert, und wenn so mahnend die nationale Weisheit ihre Warnungen, Ansprüche ohne Erfolg erhob, da hätte eine ganz fremde Idee Ansprache finden sollen? Hatte im Judenthum nicht ein Chor von Propheten das Feuer vergebens in die verschlackten Seelen geworfen, und eine Idee hätte diese Rinde brechen sollen, eine Idee, welche verschieden von jedem Geiste zurückgestrahlt wird? Da starrte der Irrthum, die Sünde des Heidenthums und Judenthums, der Irrthum, die Sünde einer ehern gefügten Gemeinschaft, und eine Idee des Individuums hätte diese brechen sollen!

3. Das Wesen des Lebens Jesu war die persönliche Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, das Wesen seiner Lehre, seiner Gnade, seiner Leitung. Lehrend gab er keine Abstraction, sondern der Inhalt seiner Lehre war sein Sein und Leben, und der Inhalt war das Bild, als der körperliche Ausdruck der geistigen Einheit. Seine Gnaden waren keine Gedankenprocesse, sondern, wie die Sacramente, an sinnliche Zeichen und Zeugen gebundene geistige unsichtbare Gaben: seine Leitung geistige Mahnung und Rüge, verbunden mit äußerer That.

4. Daß aber eine äußere Autorität, eine äußere Ordnung von Christus in seiner Kirche gestiftet wurde, zeigt seine Berufung für sein Werk auf seinen göttlichen Vater. Nicht berief

er sich auf seinen eigenen Willen, sondern auf den seines Vaters. Wenn also für sein Wirken er als Gottessohn eine Autorität zu geben für nöthig erachtete, so muß er, weil er nur das Werk, die Beschlüsse des Vaters vollführen wollte, sich für die ihn und sein Wesen fortsetzende Kirche selbst als eine Autorität setzen. Eine Autorität ist aber eine höhere Macht, welche von den ihr Untergebenen anerkannt ist. Wie nun die Autorität von Gott auf den Erlöser überging, so die des Erlösers auf die Kirche, die also eine äußere sichtbare Gemeinschaftsordnung ist. Diese höhere Autorität ruft der Herr für sich an in den Worten: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch;“ — „wer mich hört, hört euch;“ — „ich bleibe bei euch bis an's Ende der Welt;“ — „ich werde den Geist der Wahrheit senden, der euch in alle Wahrheit führen wird.“ Diese durch alle Instanzen des Christenthums durchlaufende Autorität und die reale Gemeinschaft, auf welche sie gegründet ist, hebt sich in den hohen geistigen Worten Joh. XVII., 20 ff. hervor: „Nicht aber allein für sie bitte ich, sondern auch für Diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit Alle Eins seien, wie du Vater in mir bist, und ich in dir, so sollen auch sie in uns Eins sein, auf daß die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast. Die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, gab ich ihnen, und Du in mir, damit sie in Eins vollendet sein mögen, und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast, und sie liebtest, wie Du mich liebst.“

Das Zeugniß des Vaters erfleht er zur Beurkundung seiner Sendung. Und er zeugte für sich selbst: für ihn zeugen seine Prophetieen und seine Wunder, welche sich zu seinem Leben, als der Wunder höchstem, zusammenschlossen, welche sowohl seine göttliche Abkunft zu bezeugen, als göttliche Kräfte sinnlich darzustellen, sein Lehrwort glaubwürdig zu machen und in unmittelbarem Ausdruck darzustellen, den Zweck hatten. Ist aber irgendwo eine Autorität, so ist auch eine äußere, objective *Erscheinung*, eine Gemeinsamkeit, welcher die

Autorität gilt. Wäre die christliche Kirche eine bloß innere, so bedürfte sie keiner Autorität, weil jedes ihrer Glieder ihres Seins und Wirkens innerlich sicher und bewußt wäre. Christi Autorität ist also nur insofern Autorität, als die Autorität der Kirche besteht; d. h. Christus konnte nur in so fern bleibend für alle Gläubigen bis an das Weltende Autorität bleiben, als er zu seiner Vermittlung in die Menschheit eine sich verwandte Autorität, die Kirche, schuf, welche ihn darstellt und dadurch bezeugt. Wie also die göttliche Weltordnung in Christo das lebendige, persönliche Abbild fand, so Christus in der Kirche, die ihn bezeugt, verpersönlicht. Als Autorität herrscht Christus über allen Gläubigen, er ist die von ihnen allen anerkannte Gewalt, setzt daher in der Kirche wieder seine Gewalt, welche die kirchliche Gemeinschaft leitet.

5. Auch der heilige Geist, den Christus seiner Kirche verhieß, lebt nicht als ein innerer in ihr; er erschien den Aposteln nicht innerlich, sondern in äußerer Gestalt, seine Weihe nahte in sinnfälliger Form.

6. Die Aufnahme in die Kirche geschieht nicht durch eine innere geistige Sympathie, sondern durch die äußere Taufe: die fortwährende Theilnahme der Gläubigen geschieht nicht durch andauernde Gleichheit der innern Gesinnung, sondern durch die äußerlich erkennbare Theilnahme an dem göttlichen Worte und an den an sinnfällige Acte und Zeichen gebundenen Sacramenten: und die Verwaltung dieses Wortes und dieser Weihegaben ist an den Apostolat und an die von diesem Betrauten gebunden, so daß der einzelne Gläubige mit der Gemeinschaft, und durch diese erst mit dem Herrn verbunden ist.

Die äußere Gemeinschaft der Kirche vermittelt also Christum mit dem einzelnen Gläubigen, und eine solche Gemeinschaft allein, in welche der Einzelne lebendig eingegliedert ist, zieht ihn gewaltig und unwiderstehlich in ihren Glauben, ihren Willen hinein; denn was in Millionen und Millionen [illegible]vidueller Geister lebendig als Glaube, Wille, That lebt,

das muß ein großes Objectives sein, das den Einzelnen bewältigt, der in dem Maaß, als er äußerlich der Gemeinschaft mehr unterthan wird, innerlich freier wird, weil er immer mehr dem anerkannten Göttlichen dient: die äußerliche Abhängigkeit wächst daher mit dem Steigen der innern Befreiung, und der Einzelne wird um so mehr sein Eigner, findet sich selbst um so mehr, je mehr er äußerlich sich in die Gemeinschaft zu verlieren scheint. Je mehr daher der Gläubige sich an die Gemeinschaft der Kirche hingibt, desto freier und religiöser ist er; allein die That der göttlichen Erkenntniß wirkt nicht bloß in der Ausscheidung des subjectiven Irrthums, sondern geht auch in die sittliche Wirksamkeit über: die gläubige Unterwerfung unter die von Gott gesetzte Autorität setzt sich in die sittliche Unterordnung seines Willens unter den göttlichen Willen über, und diese praktische Hingebung in Demuth, Selbstverleugnung und Selbstaufopferung, verbunden mit der geistigen Selbstunterwerfung unter die göttliche Wahrheit, entwickelt innerlich die vollste Blüthe der Humanität in reichstem Selbstaufschluß der allseitigsten Vollendung, wie sie äußerlich den inhaltvollsten Kreis der objectivsten, heiligsten Beziehungen setzt.

Eben deswegen muß aber behauptet werden, daß nicht bloß die gesammte Oekonomie des von Christo gegründeten göttlichen Reiches, sondern auch die gesammte Oekonomie der menschlichen Natur und des sie beherrschenden Geistes, an welche das göttliche Reich seine Ansprache macht, und in welche verwandt der Geist seine Aufnahme sucht, eine äußere sichtbare Kirche fordert. Die ganze psychische Natur des Menschen fordert eine äußere, sichtbare Kirche. Sie entspricht der Forderung der menschlichen Erkenntniß.

Wie nämlich das Christenthum in seiner Gründung sinnfällig in der Person des Erlösers an seine nächste Umgebung hinantrat, so wendet sich die Kirche noch jetzt zuerst an die sinnliche Auffassung. In äußern Formen, Symbolen, Ausdrücken, stellt sich das Kirchliche dar, um später eine Verinnerung

einzugehen. Für den Menschen stellt sich zuerst das Objective in individueller Gestaltung dar; was diese Gestalt hat, ist für ihn wahr, das Gestaltlose ist für ihn nicht seiend, unwahr.

Aber auch die Vernunft fordert eine einzige Kirche, die eben deswegen, weil sie Eine ist, auch sichtbar ist. Es ist nämlich Ein Gott, Ein Erlöser, Ein heiliger Geist, Eine Erlösung und Heiligung, es ist in allen Menschen der Geist derselbe, in allen Orten, Zeiten und Bildungen, überall das Bedürfniß der Aufnahme der göttlichen Lehre, der göttlichen Gnade, der göttlichen Leitung des Reiches. Ist daher Christus der sichtbar gewordene, der einzige Grund seiner Kirche, und sind die Menschen als lebende Bausteine der Kirche dieselben, so ist Christi Werk, die Kirche, dieselbe Eine sichtbare, und ist das Wort, die Gnade, das Reich des Erlösers überall und allzeit dasselbe, und ist der es aufnehmende Geist an allen Orten und Zeiten in seiner Noth derselbe, so ist auch der Begriff der Kirche der der Einen, sichtbaren Kirche.

Aber auch ihrem Zweck nach ist die Kirche die Eine und sichtbare. Weil nämlich der Mensch in der geistigsten Ausbildung weder mit seinem Geist, noch mittelst des zu ihm herabgelangten Restes der Uroffenbarung sein Gottesbewußtsein lebendig zu vermitteln vermochte, so mußte sich der Logos in Christo verpersönlichen, um auch noch dem versunkenen Heiden und Juden als die sichtbare, unleugbare Autorität des göttlichen Worts zu gelten.

Weil aber diese leibhafte Autorität für die in allen Zeiten gleich sündhaft zweifelnden Menschen in allen Zeiten nöthig ist, so durfte die Personification der göttlichen Wahrheit nicht in einem geschichtlichen Zeitabschnitt beschlossen sein, sondern eine Christo lebendig und real nachgebildete metatypische Gemeinschaft, die Christum in seiner vollen Wesenheit und Wirksamkeit als Propheten, Hohepriester und König lebendig umschließt, muß des Erlösers Autorität bis an das Ende der Welt an jeden Gläubigen vermitteln; die göttliche Wahrheit *ist aber nur Eine,* wie ihre Autorität, und sonach muß auch

die diese nachbildliche Autorität vermittelnde Gemeinschaft, die Kirche, Eine und eine sichtbare sein, weil für eine innere Kirche der Mensch keiner Bezeugung bedarf, die dann freilich eine subjective bleibt und den Begriff einer Gemeinschaft ausschließt.

Aber auch der Verstand des Menschen fordert die Kirche als Eine und sichtbare. Denn der Verstand kann, ob er nun als solcher das Einzelne innerlich dialektisch auf die Idee beziehe und beide mit einander vermittle, oder aber als Urtheilskraft mehr unterscheidend und organisch gliedere, das innere Wesen der bezogenen und vermittelten Momente nicht ändern, sondern übt seine Function nur wahr, wenn die dialektische und systematische Gestaltung sich der Natur des durch die Erfahrung und die Vernunft Gegebenen durchaus anschließt. Nun ist aber auch eine reale Dialektik anzunehmen, in welcher die Idee und der Zweck eines Gegenstandes sich in seine immanente Momente auswickelt, was bei der Kirche nur eine eng sich zusammenschließende Reihe von Institutionen erzeugen kann. Auch diese reale Dialektik muß den Begriff und Zweck der Kirche in Beziehung auf subjective und objective Individualität besondern, in die Einzelnheit einführen, was nur durch eine Consequenz der Objectivität geschehen kann.

Nicht minder entspricht die Eine und sichtbare Kirche dem Anspruch des Gefühls. Der Beruf des Christenthums, die Versöhnung der Menschheit mit Gott, war zugleich eine Versöhnung der Menschheit mit sich selbst in ihren Gliedern. Nation haßte Nation im Kreise der Menschheit, die Kaste die Kaste, der Freie den Sklaven, der Sklave den Freien im Kreise der Nation. Christus erschien als Bringer des Friedens, der aus dem Bürger den Menschen rief. Wer aber befriedet, muß über den Streitenden stehen, eine sie überragende Autorität, äußerlich allen erkennbar, von Allen anerkannt. So Christus, so die ihn fortsetzende Kirche. Eine innere Kirche hat als ein Werk des Individuums keine Macht über es. Aber die äußere Kirche, auf Christus als den Grundstein gefügt, und ihr Gewölbe in die Welte der Ewigkeit

ziehend, umfluthet von dem Meer der Zeiten, fest auf ihrem Felsen, aus Schichten von Millionen gewesener und seiender Herzen erbaut, der Concurs eines Chors ausgeglühter und glühender Geister, alle genährt von derselben Wahrheit, getragen von derselben Gnade, getrieben von derselben Liebe, welch' ein Gottesbild, mächtig über Alle, Macht der Mächte! Autorität der Autoritäten!

Und dieses ist gerade die Seite, welche die Eine, sichtbare Kirche auch als eine Forderung des menschlichen Willens setzt.

Was ist der Mensch, einsam, sich selbst überlassen? Die Naturform eines Wesens, dem der Inhalt fehlt? Was der Mensch geistig, ja was er größtentheils leiblich ist, er ist es durch die Gesellschaft. Ohne sie verwildert er, sinkt von seiner Stufe in der Leiter der Glieder der Schöpfung. Wie ein Erbe der Vergangenheit, wie ein geistiger Aether umschwimmt ihn die Speise des Geistes, die Bildung, die Errungenschaft der Vorfahren. Was Jeder gedacht, gefühlt, gestrebt, gelebt, er hat es niedergelegt in die große heilige Hinterlage, aber gereinigt und enthülst von subjectiver Trübung und Befangenheit. In dieser Bildung, von welcher die Gegenwart wie ein lachender Erbe zehrt, stehen verklärt die Geister alle, die mitgearbeitet an dem großen Tagewerk der Zeiten, Jeder spricht den Spätling an, ruft ihn auf, befruchtet ihn zum geistigen Schöpfer. Und die Gegenwart, welche die von Gott geliehenen Gaben auf allen Stätten der weiten Erde in Millionen Denkender, Fühlender, Wollender ausbreitet, sie umströmt den Einzelnen wie ein Ocean des Geistes, bestimmt, erobert ihn, bindet ihn mit unlösbaren Banden, macht ihn zu ihrem Hörigen.

Welche Lehre der Demuth, welcher Ruf zur Aufopferung, welche Mahnung zur Selbstverleugnung! Und wenn dieses der Einfluß jeder einen höhern, dauernden Zweck der Menschheit in sich tragenden Gemeinschaft ist, wie groß, innerlich, überwältigend, verklärend muß erst die Einwirkung jener Ge-

meinschaft sein, welche die Menschheit, die irrende, sündige mit Gott zu vermitteln berufen ist!

Und diese Gemeinschaft sollte das Werk einer innern Gedankenbewegung des Menschen, d. h. eine innere Kirche sein, des Menschen, der Alles, was er ist und leistet, durch die Gesellschaft ist und leistet, in die er um so tiefer verschlungen ist, je reicher sein Geist, sein Wirken ist?

Ist nun die Kirche objectiv nach der gesammten Oekonomie des Christenthums und subjectiv nach der gesammten Oekonomie des menschlichen Geistes eine äußere, sichtbare, welche aber einen innern, geistigen Inhalt verschließt, so muß jetzt auch ihre Gemeinschaftsordnung eine äußere sein, welche aber einen innern, geistigen Inhalt in sich trägt. Dieser Inhalt ist der Zweck der Kirche, welcher aber seinen äußern Ausdruck in der Gemeinschaftsordnung findet.

Wie nun die Kirche eine göttliche und menschliche, eine innere und äußere Ordnung in lebendigster Verwachsenheit und in völlig untrennbarer Einheit ist, so muß der Zweck der Kirche mit und in der äußern Kirchenordnung gegeben sein. Ist aber der Zweck der Kirche die Forsetzung der Erlösung, d. h. die stetige Entsündigung und Heiligung der Menschheit, und war der Zweck der Offenbarung lebendig durch den Erlöser verpersönlicht, und setzt sich der Erlöser in der Kirche fort, so muß die Thätigkeit desselben in seinem Erlösungsberuf, welche innerlich ermächtigt und äußerlich anerkannt war, in der Kirche als Kirchengewalt nachbildlich, und zwar in äußerer, persönlicher Vertretung, fortgesetzt werden: stellt aber die Erlösungsthätigkeit den Herrn als Propheten, Hohepriester und König dar, so muß die Kirchengewalt sich als eine dreifache nachgebildete, nämlich als Lehr-, Weihe-, Leitungsgewalt erweisen. Wie aber Christus für seinen Beruf sich auf die Ermächtigung des göttlichen Vaters berief, und diese durch seine Wunder nachwies, so muß sich jeder Träger des Lehr-, Weihe- und Leitungsamtes auf die Ermächtigung der Kirche als des fortgesetzten Christus berufen, und diese Ermäch-

tigung in einem äußern sinnfälligen Act, der Ordination, nachweisen, welche Ordination durch eine zeitenlange Abfolge auf die Ermächtigung des Erlösers zurückgreift. Ein geistiges sich für berufen und geweiht Halten zu kirchlicher Wirksamkeit ist keine Autorität und gibt keine Autorität.

Damit schon ist die Theilung der christlichen Gemeinde in die Fraction, welche die kirchliche Gewalt trägt (den Klerus) und jene, welche ihre Einwirkung aufzunehmen verpflichtet ist (die Gemeinde im engern Sinn), ausgesprochen. Nur Jene sind nämlich in den Klerus aufgenommen, welche ihre Aufnahme durch die Ordination beurkunden, die von der Berufung des Apostolats durch den Erlöser, und von dem Apostolat in ununterbrochener Kette in die Gegenwart herabreicht. Vergebens beruft man sich für das Gegentheil, d. h. die Ertheilung der Kirchengewalt an die gesammte Gemeinde, welche sie dann erst an den Klerus abgeleitet übertragen soll, auf Ep. I. Petri II., 4 ff.

Denn wenn der Apostel in dieser Stelle die Gemeinden, an welche er schreibt, das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum nennt, so geschieht dieses nach dem Vorbilde des Herrn auf dem Wege der Anticipation; denn wie dieser die Mitglieder seiner Kirche, die doch Sünder sind, Heilige nennt, so kann der Apostel das endliche Ergebniß der Wirksamkeit der Kirche, die durchgängige Heiligung der Gemeinde voraus verkünden, ohne deßwegen die Kirchengewalt der Gemeinde zu eigen zu geben. Ist doch das allgemeine Priesterthum, das nicht in seiner Potentialität geleugnet werden soll, durch das besondere bedingt: Christus ist nicht bedingt durch die Apostel, sondern diese durch ihn, das Priesterthum nicht bedingt durch die Gemeinde, sondern diese durch jenes.

Allein hier erhebt sich die Hauptfrage: Besteht in der Kirche eine äußere Jurisdictionsgewalt als Stiftung des Erlösers? Diese Frage muß von Jedem bejaht werden, der eine äußere, sichtbare Kirche annimmt. Sie muß der Katholicismus bejahen, der Protestantismus folgerichtig verneinen, daher

die **Aug. Conf. A. VII** sagt: „**Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua recte docetur evangelium et recte administrantur sacramenta.**"

Ist die Kirche eine äußere, sichtbare, so ist mit ihr, als einem äußern Gemeinschaftsorganismus, eine äußerlich erkennbare und anerkannte Verfassung, Regierung und Verwaltung mit gesetzt, und da alle diese Momente äußerlich erkennbar und anerkannt, aber innerlich göttlicher Stiftung sind, so müssen, weil die innere Berufung äußerlich, d. h. objectiv erkennbar beurkundet sein muß, auch die Träger der zur Ausführung der kirchlichen Verfassung berufenen Kirchenregierung mit der innern göttlichen Autorität die äußere Autorisation haben. Es ist also nicht genug, daß eine äußere Kirchenregierung im Allgemeinen gegründet ist, ihre Träger müssen auch einzeln als von dem Stifter der Kirche berufen sich erweisen: sie dürfen sonach sich nicht selbst als solche aufstellen, sich auch nicht von Gleichen, d. h. von der Gemeinde aufstellen lassen, sondern sie müssen unmittelbar oder mittelbar von dem Stifter der Kirche selbst bestellt sein, welcher, seine Fortdauer in der Göttliches und Menschliches untrennbar einenden Kirche verheißend, durch die Kirche, welche ihn fortsetzt, die Träger der ihr vertrauten Gewalt ausscheiden und weihen läßt. Damit entsteht der Unterschied zwischen dem Klerus und der Gemeinde, und gliedert sich die Kirchenregierung als Hierarchie. Diese Momente sind mit der Annahme einer äußern, sichtbaren Kirche implicit gesetzt, und verstehen sich in einer äußern sichtbaren Kirche eben so sehr von selbst, als in einer unsichtbaren innern Kirche das Gegentheil sich versteht. Die Sichtbarkeit der Kirche und die durch ihren Beruf, Christum fortzusetzen, geforderte Stetigkeit fordern die Ordination als Tradition der Autorisation, als Beurkundung der Echtheit des Priesterthums durch die ununterbrochene Abfolge des Episcopats bis zum Erlöser zurück. Wie die Kirche Christum fortsetzt, so setzt der Papst die von dem Erlöser als wesentlich gesetzte Vorstandschaft des Apostolats, den Petrus,

fort, so setzt der Episcopat den Apostolat, die Priesterschaft im engern Sinne die Jüngerschaft fort, und die niedern Weihen vermitteln instanzenweise den Uebergang aus dem allgemeinen Priesterthum der Gemeinde zu dem besondern Priesterthum der Hierarchie.

So ist das Ganze ein hoher geistiger Organismus, erbaut auf den von dem Erlöser prototypisch gelegten Grund: eine große Wechselbeziehung, ein großes Gemeinleben beseelt diesen Leib Christi, und bindet mit gegenseitiger Ueber- und Unterordnung die harmonisch gefügten Glieder. Wie der Episcopat als Träger der Regierung der Particularkirchen, in welche lebendig die allgemeine Kirche sich besondert, nur die Vervielfältigung des Papats, als der Regierung der Gesammtkirche, jedoch auf eigenem göttlichen Stiftungsgrund, ist, und in dem allgemeinen Concil als verfassungsgemäßes Gebilde dem persönlichen Mittelpunkte der Einheit gegenübertritt, so ist das Priesterthum im engern Sinn nur die Vervielfältigung des Episcopats, und tritt in der Diöcesansynode als verfassungsmäßiges Organ dem Einheitspunkte der Sonderkirche gegenüber. Hier erweist sich auch das organische Zusammengehören und Ineinandergreifen der Regierung der allgemeinen Kirche und der der besondern Kirchen, welches der sich blos an relative Unterschiede haltende Gegensatz des Papal- und Episcopalsystems so unwissenschaftlich verkennt. So ist die ganze Ordnung der Gemeinde des Herrn eine geistig organische, ein harmonisch sich selbst tragendes System, wo im centralen Grund, der Christus selbst ist, durch organische Instanzen hindurch sich jedes Glied bewurzelt, und die Kirchenregierung der Gegenwart sich durch Weltalter hindurch in die Urinstitution der Kirche zurücksenkt: kurz der Geist des Erlösers in seinen hehern Leib auseinander rankt.

Daß aber diesen Grund der Kirchengewalt und diese Gliederung der Kirchenregierung der Erlöser selbst gelegt hat, mit andern Worten, daß die Jurisdictionsgewalt der Kirche gött-

liche Stiftung ist, beurkundet unter voller Uebereinstimmung und Bezeugung der Tradition die heilige Schrift.

Allein soll die Auslegung ihrer hieher gehörenden Stellen eine objective sein, so muß sie im Geist des Ganzen gehalten und eine der Individualität des Gegenstandes angemessene sein. Die Kirche ist nun die geistigste und zwar eine wesentlich geistige Gemeinschaft unter den socialen Bildungen der Menschheit. Ihre äußere Erscheinung, ihre Gemeinschaftsgewalt muß daher, wenn auch in sinnlicher Form sich darstellend, doch die geistigste und zwar eine wesentlich geistige sein, und wenn man daher aus dem Grund, weil in der heiligen Schrift die Prädicate der Kirchengewalt nicht gegeben werden, welche der Staatsgewalt eignen, die Jurisdictionsgewalt der Kirche selbst leugnet, so legt man unberechtigt und unwissenschaftlich aus; denn die Kirche ist eine universelle, göttlich menschliche, geistige Gemeinschaft, während der Staat eine nationale, allerdings aber auch von Gott gestiftete, Gemeinschaft für die Anordnung irdischer socialer Verhältnisse ist. Die Gewalt der geistigen Kirche muß daher auch geistig, wenn gleich erkennbar und anerkannt, darf nicht die äußerliche, zuletzt in materiellen Zwang sich auflösende Gewalt des Staats sein.

Eben so unberechtigt ist der Anspruch, daß die Anordnung und Organisation der Jurisdiction, wenn sie angenommen werden soll, in der heiligen Schrift in völliger Ausführung und in genauer technischer Bestimmtheit niedergelegt sein müsse. Bestände diese Forderung zu Recht, so verlöre die Dogmatik drei Vierttheile ihres Inhalts. In der heiligen Schrift sind nach dem ganzen Charakter der Ausdrucksweise des heiligen Buches alle Institutionen nur in ihren Rudimenten, in ihren geistigen Umrissen gezeichnet: nur die Keime, die ersten Lebensansätze der Einrichtungen der christlichen Lebensordnung sind niedergelegt. Lebte doch der Stifter der Kirche in ihrer Mitte fort, gab er ihr doch den heiligen Geist, unter dessen Walten die Keime zum Baum erwuchsen: ist ja doch die heilige Schrift nur eine spätere Fixirung der Tradition

nur ein Fragment derselben, so daß die Ueberlieferung ergänzend, auslegend, bestimmend, als Ganzes neben der heiligen Schrift als dem Theil verläuft!

Weist man nun diese grundlosen Ansprüche, wie man denn nicht anders kann, ab, so liegt die kirchliche Jurisdictionsgewalt so objectiv bezeugt in der heiligen Schrift, als nur irgend eine Anstalt der kirchlichen Lebensordnung.

Wenn im Ev. Matth. Cap. XVIII., 18 es heißt: „Wahrlich sage ich euch: Alles, was ihr binden werdet auf Erden, das wird auch im Himmel gebunden sein; und Alles, was ihr lösen werdet auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein. 19. Wiederum sage ich euch: wenn zwei von euch zusammen stimmen werden über Alles, um was sie bitten werden, so wird es ihnen geschehen von meinem Vater im Himmel. 20. Denn nicht sind zwei oder drei versammelt auf meinen Namen, so bin ich dort in der Mitte derselben," so liegt im Vers 18, wo die Gewalt zu binden und zu lösen den Aposteln gegeben wird, offenbar der Ausdruck der Jurisdictionsgewalt, und zwar in der Form einer wirklichen geistlichen Gerichtsbarkeit über die Sünden, wie das Conc. Trid. XIV. c. 6 de sacram. pœnitent. sagt: „ad instar actus judicialis, quo ab ipso (sacerdote) velut a judice sententia pronuntiatur," ja selbst wenn man das „δεειν" mit „wehren" und das „λυειν" mit „zulassen" übersetzen würde, so würde es doch einen Zweig der Jurisdiction, nämlich die kirchliche G e s e t z g e b u n g bedeuten; denn der vorgehende V. 15 sagt: „wenn dein Bruder gegen dich sündigt," so daß also von einer äußern Verletzung die Rede ist, welche der äußern Gewalt verfällt.[1]) Nachdem dann im V. 19 die Weihe-

1) Dieser V. 18 muß mit Rücksicht auf die Parallelstellen, zumal die frühere Stelle in Cap. 16 V. 19 ausgelegt werden. Wenn es dort heißt: και δωσω σοι τας κλεῖς τῆς βασιλειας τῶν ουρανῶν, so nehmen die Einen, gestützt auf den im V. 18 enthaltenen Vergleich des Reiches der Himmel, d. h. der Kirche mit einem auf einen Felsen gegründeten Hause, die Schlüsselgewalt als die Gewalt, nach

gewalt angedeutet ist, erklärt V. 20 das Sein des Erlösers in der Mitte der auf seinen Namen Versammelten: nun nennt sich der Herr in der heiligen Schrift bald als Propheten,

---

dem Willen des Herrn in das Haus aufzunehmen oder davon auszuschließen, wie Rosenmüller Scholia in novum testamentum, Tom. I. continens evangelia Matthaei et Marci, Norimbergae 1792. II. ed. pag. 308; die Andern aber legen richtiger aus: Tradam tibi potestatem in regnum meum, unter Berufung auf Jesaias 22, 22. und Apoc. 3, 7, wo offenbar von einer Reichsgewalt die Rede ist, was auch schon der Ausdruck „βασιλεια“ verbürgt, daher Kuinöl, Commentarius in libros novi testamenti historicos, ed. II. vol. I. Lips. 1816 p. 469 sq. richtig bemerkt: „Clavis symbolum erat curae et administrationis, etiam summae rerum potestatis. Itaque verba nostra hoc sibi volunt: committam tibi curam civitatis meae, summam rerum in ecclesia mea.“ Auf diese Schlüsselgewalt bezieht nun Rosenmüller a. a. O. die Fortsetzung des V. 19 „και ὁ ἐαν δησης ἐπι της γῆς, ἐσται δεδεμενον ἐν τοις ουρανοις, και ὁ ἐαν λυσης επι της γῆς, εσται λελυμενον ἐν τοις ὀυρανοις“ nach dem Vorgang des D. Thaddaeus a. S. Adamo, indem, da bei den Alten die Thüren mit Seilen geschlossen gewesen, zu deren Schluß und Lösung Schlüssel gebraucht worden seien, δέειν und λύειν, auf Personen angewandt, δέειν zubinden, d. h. repellere (excludere) und λύειν lösen d. h. aufschließen und admittere bedeuten, und sich sonach folgender Sinn herausstelle: „Si quos repuleris (ab ecclesia mea) in terra, ratum id erit apud Deum; si quos admiseris (in ecclesiam meam) itidem id ratum erit apud Deum.“ Man beruft sich für diese Auslegung noch darauf, daß das λύειν in der Alexandrinischen Uebersetzung dem Zeitwort פתח aperire, Gen. 24, 27. und das δέειν dem עצר claudere, Jer. 33, 1. entspreche: das ὁ statt ὁυς störe nicht, weil die Evangelisten oft das Neutrum gebrauchen, wo von Menschen beiderlei Geschlechts die Rede sei, z. B. Matth. XVIII, 11. — Joh. VI., 37. Man beruft sich für diese Auslegung ferner auf die Stelle Matth. XVIII., 15 — 18, wo von der Ausschließung eines Mitglieds aus der Kirche die Rede sei, und wo dieselben Worte, wie hier, zu lesen seien. Sonach werde in dem zweiten Satz von Matth. XVI., V. 19 dem Petrus nichts Neues verheißen, sondern nur das im ersten Satz schon Gesagte mit andern Worten ausgedrückt.

Allein mit Recht hat Kuinöl a. a. O. bemerkt, daß das den

bald als Hohepriester, bald als König: wenn nun der König fehlte, — und er würde fehlen, wenn die Jurisdiction in der Kirche fehlte, — so wäre Christus verstümmelt in der Mitte

Schlüsseln entnommene Bild Christus nicht fortgesetzt zu haben scheine, da es auch denselben Worten in Matth. XVIII., 18 nicht vorgehe: wäre dieses Bild fortgesetzt worden, und hätte der griechische Uebersetzer von Matthäus das Wort פתח gebraucht vorgefunden, so hätte er es gewiß mit dem bekanntern ἀνοιγειν gegeben: m. s. Apoc. 3, 7. 10 und eben so hätte er κλειειν gebraucht, m. s. Matth. XXIII, 13: und so bestimmen die Ausdrücke ὅ, 16, 19 und ὅσα 18, 18 zur Annahme eines weitern Sinnes dieser Worte. Er erklärt sich dann für eine Deutung, welche nach Lightfoot zu dieser Stelle nicht bloß bei den Rabbinern, m. s. Buxtorf Lex. Talm. p. 2524, 1410, sondern auch bei Daniel 6, 8, 9. 14, 16 vorkomme: nämlich das dem hebr. אסר (m. s. noch Gesen. Lex. s. h. v.) entsprechende δέειν bedeute vetare, interdicere; das dem hebr. הַתִּיר und שָׁרָה entsprechende λύειν aber licitum pronuntiare, concedere, praecipere, jubere, so daß also der Sinn sei: „quicquid licitum declaraveris, et constitueris in ecclesia, ratum erit apud Deum,“ oder wie diese jetzt meist angenommene Auslegung von Chr. G. Wilke in seiner Clavis novi testamenti, Dresdae et Lips. 1841 ausgesprochen wird: „Quamcunque rem in terra concesseris, in coelo concessa erit, et quamcunque in terra interdixeris, interdicta erit in coelo.“

Gleichwohl glaube ich, daß die Stelle von dem Nachlassen oder Nichtnachlassen der Sünden zu verstehen sei, entsprechend dem λύειν in der Alexandr. Version Jes. 40, 2: λελυται αὐτης ἡ ἁμαρτια, so wie denn das λυειν ἁμαρτιας auch sonst vorkömmt: vergleiche Kypke zu Matth. 18, 18 und Joh. 20, 23. Wenn nun bei Matthäus XVI., 19 auch keine Rede von den Sünden vorausgeht, und daher von Kypke dort sehr gezwungen bei dem ὅσα die ἁμαρτηματα verstanden werden, so ist doch vor Matth. XVIII., 18 in V. 15 die Rede von der Sünde, da es heißt: „wenn dein Bruder gegen dich sündigt.“ Da es nun unverkennbar gezwungen ist, wenn man das ὅσα auf Personen bezieht, so muß es in Matthäus XVIII., 18 auf Sünden bezogen werden, und da das Nachlassen oder Nichtnachlassen der Sünde ein Gericht voraussetzt, so ist die kirchliche Auslegung begründet, und um so mehr, da δέειν und λύειν bei manchen Classikern schuldig erklären und freisprechen bedeutet. Man vgl. die Stelle des Diodorus Siculus: ὅσα

der Seinigen, der Kirche. Wie nun in der angeführten Stelle die Bindungs- und Lösungsgewalt den Aposteln verheißen ist, so wird in demselben Evangelium, Cap. XVI., V. 18, 19 dem Petrus, als der personificirten Mitte des Apostolats, dieselbe Gewalt, zu binden und zu lösen, zugesagt, und zugleich noch die Schlüssel des Reiches der Himmel, und es bedient sich hierbei überall der Herr der künftigen Zeit als der Andeutung der erst nach seinem Hingang werdenden Kirche.

Sehr bedeutungsvoll sagt im Ev. Johann., Cap. 20 V. 19 ff. Jesus, aus dem Grabe den versammelten Jüngern erscheinend: „Friede sei mit euch!" 20. „Und da er solches gesprochen, zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite (um die Identität des Erscheinenden mit dem Gestorbenen zu beurkunden). Es freuten sich nun die Jünger, da sie den Herrn sahen." 21. Jesus sprach nun wieder zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." 22. „Und da er solches gesprochen, hauchte er sie an, und sagte zu ihnen: Empfanget den heiligen Geist!" 23. „Wem ihr immer die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen; wem ihr immer sie behaltet, dem sind sie behalten." Ganz bezeichnend gebraucht der Herr die gegenwärtige Zeit, weil den Jüngern der Geist schon mitgetheilt ist.

Und dasselbe Evangelium, Cap. XXI. V. 15 ff., nachdem es in Uebereinstimmung mit dem des Matthäus einmal die Gewalt der ganzen Gemeinschaft der Jünger zugeschieden,

---

ἐγω δησω, ὀυδεις δυναται λυσαι, ferner Herodotos Lib. II. c. 121, IV, 68, wo ἀπολυειν für freisprechen und καταδεειν für verurtheilen gebraucht wird.

Mag man nun aber eine Auslegung annehmen, welche man will, das Erlaubt erklären und Verbieten, das Aufnehmen in die Kirche und das Ausschließen, das Sündennachlassen und das Sündenbeibehalten, so bezeichnet eben die erste Bedeutung eine gesetzgebende Gewalt, die zweite eine vollziehende, die dritte eine richterliche: sie beweisen sonach alle für die göttliche Stiftung einer kirchlichen Jurisdictionsgewalt.

gibt sie jetzt wieder dem Petrus allein, indem der am See von Tiberias nach seiner Auferstehung erscheinende Herr dem Petrus nach dessen streng erfragter Liebe zu ihm gebietet: „Weide meine Schafe!"

Nehmen wir nun die Ausdrücke: „Binden und Lösen, Schlüssel des Himmelreiches, Sünden erlassen oder Sünden beibehalten, Weiden der Schafe," ganz wörtlich, und erwägen noch die bildliche Redeweise der heiligen Schrift, den Morgenländern gewöhnt und nothwendig, so zeigen eben diese Ausdrücke sämmtlich und übereinstimmend eine äußere Gewalt zur Leitung der Gemeinschaft, ob sie sich nun darstelle als Gesetze gebend oder richtend, oder Gesetze und Urtheile vollziehend. Niemand kann ungezwungen irgend einen dieser Ausdrücke auf das Lehren, Weihen beziehen. Wer in dem „Binden" das „Wehren, Verbieten," und in dem „Lösen" das „Erlauben" findet, der findet eben die Function der Gesetzgebung, wer aber darin den Erlaß oder Richterlaß der Sünden, wie in dem andern Ausdruck „Sündenerlassen" und „Sündenbeibehalten" findet, der gibt die Anzeige des kirchlichen Richteramts zu: in der Gewalt „der Schlüssel zum Reich Gottes" liegt eben ein Zulassen zu diesem Reich oder ein Ausschließen davon, folglich eine vollziehende Gewalt, wie in der Hirtengewalt eine äußere Leitungsgewalt, also eine andere Aeußerung der vollziehenden Gewalt liegt.

Wer mit der eigentlichen Bedeutung — und diese liegt doch als Kern der Analogie in jedem bildlichen Ausdruck — auslegend, wie er doch muß, auch nur irgend einen Zusammenhang beibehalten will, kann diese Ausdrücke nicht auf das bloße Lehramt beziehen, das alle in diesen Worten bezeichneten Verrichtungen ausschließt, er muß sie auf die kirchliche Jurisdictionsgewalt als eine äußere Leitungsgewalt beziehen.

Allein diese Leitungsgewalt ist keine materielle Staatsgewalt, weil die Kirche eben kein Staat ist, sondern sie ist eine dem geistigen, aber doch zugleich äußerlichen, Organismus der Kirche entsprechende geistige, aber zugleich äußerliche, Ordnungsgewalt, und wer daher eine äußerlichere, förmlichere, *derbere* Bestimmung der kirchlichen Jurisdictionsgewalt zu ihrer Anerkennung fordert, der vergißt, daß die Kirche keine die äußere irdische sociale Ordnung als solche bestimmende Gemeinschaft, und die Bibel kein Rechtsbuch und keine Verfassungsurkunde ist. Wenn man sich daher gegen die bisherige Darstellung auf den bekannten Ausspruch des Erlösers in dem Evangelium des Johannes, Cap. XVIII., V. 36 ff. beruft: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener darum kämpfen, daß ich den Juden nicht überliefert würde. Nun aber ist mein Reich nicht von hier," so bestätigt dieser Ausspruch gerade die diesseitige Darstellung; denn diese Stelle sagt eben, daß Christi Recht nicht der theokratische Weltstaat sei, dessen Gründung der bornirte Stammsinn der von den Römern gedrückten Juden von ihrem Messias erwartete. Wäre sein Reich ein *weltlicher Staat* und er dessen König, so würden seine Diener *als Diener* des weltlichen Staats und seines Königs gegen seine Ueberlieferung an die gleich weltliche, aber usurpirte Staatsgewalt der Juden kämpfen.

Wenn aber, um selbst dem allein angenommenen Lehramt jede äußere Bestimmungsmacht abzusprechen, behauptet wird, daß nicht einmal die Apostel das Recht erhalten haben, unwiderrufliche Bestimmungen über den Glauben zu geben, also keine äußerliche kirchliche Autorität, sondern nur das Evangelium ausschließlich in Glaubenssachen entscheide, und für diese Lehre der Brief Pauli an die Galater, Cap. I. V. 8, 9 angerufen wird: V. 8 „Aber wenn selbst wir, oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben (*παρ' ὑ ἐυηγγελιςαμεϑα ὑμιν*), der sei verflucht!" V. 9. „Wie wir so eben gesagt, und wie

tigung in einem äußern sinnfälligen Act, der Ordination, nachweisen, welche Ordination durch eine zeitenlange Abfolge auf die Ermächtigung des Erlösers zurückgreift. Ein geistiges sich für berufen und geweiht halten zu kirchlicher Wirksamkeit ist keine Autorität und gibt keine Autorität.

Damit schon ist die Theilung der christlichen Gemeinde in die Fraction, welche die kirchliche Gewalt trägt (den Klerus) und jene, welche ihre Einwirkung aufzunehmen verpflichtet ist (die Gemeinde im engern Sinn), ausgesprochen. Nur Jene sind nämlich in den Klerus aufgenommen, welche ihre Aufnahme durch die Ordination beurkunden, die von der Berufung des Apostolats durch den Erlöser, und von dem Apostolat in ununterbrochener Kette in die Gegenwart herabreicht. Vergebens beruft man sich für das Gegentheil, d. h. die Ertheilung der Kirchengewalt an die gesammte Gemeinde, welche sie dann erst an den Klerus abgeleitet übertragen soll, auf Ep. I. Petri II., 4 ff.

Denn wenn der Apostel in dieser Stelle die Gemeinden, an welche er schreibt, das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum nennt, so geschieht dieses nach dem Vorbilde des Herrn auf dem Wege der Anticipation; denn wie dieser die Mitglieder seiner Kirche, die doch Sünder sind, Heilige nennt, so kann der Apostel das endliche Ergebniß der Wirksamkeit der Kirche, die durchgängige Heiligung der Gemeinde voraus verkünden, ohne deßwegen die Kirchengewalt der Gemeinde zu eigen zu geben. Ist doch das allgemeine Priesterthum, das nicht in seiner Potentialität geleugnet werden soll, durch das besondere bedingt: Christus ist nicht bedingt durch die Apostel, sondern diese durch ihn, das Priesterthum nicht bedingt durch die Gemeinde, sondern diese durch jenes.

Allein hier erhebt sich die Hauptfrage: Besteht in der Kirche eine äußere Jurisdictionsgewalt als Stiftung des Erlösers? Diese Frage muß von Jedem bejaht werden, der eine äußere, sichtbare Kirche annimmt. Sie muß der Katholicismus bejahen, der Protestantismus folgerichtig verneinen, daher

die **Aug. Conf. A. VII** sagt: „**Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua recte docetur evangelium et recte administrantur sacramenta.**"

Ist die **Kirche** eine äußere, sichtbare, so ist mit ihr, als einem äußern Gemeinschaftsorganismus, eine äußerlich erkennbare und **anerkannte** Verfassung, Regierung und Verwaltung mit **gesetzt**, **und** da alle diese Momente äußerlich erkennbar und **anerkannt**, aber innerlich göttlicher Stiftung sind, so müssen, **weil die** innere Berufung äußerlich, d. h. objectiv erkennbar **beurkundet** sein muß, auch die Träger der zur Ausführung der **kirchlichen** Verfassung berufenen Kirchenregierung mit der **innern** göttlichen Autorität die äußere Autorisation haben. **Es ist** also nicht genug, daß eine äußere Kirchenregierung im **Allgemeinen** gegründet ist, ihre Träger müssen auch einzeln **als** von dem Stifter der Kirche berufen sich erweisen: sie **dürfen** sonach sich nicht selbst als solche aufstellen, sich auch nicht von Gleichen, d. h. von der Gemeinde aufstellen lassen, sondern sie müssen unmittelbar oder mittelbar von dem Stifter der Kirche selbst bestellt sein, welcher, seine Fortdauer in der Göttliches und Menschliches untrennbar einenden Kirche verheißend, durch die Kirche, welche ihn fortsetzt, die Träger der ihr vertrauten Gewalt ausscheiden und weihen läßt. Damit entsteht der Unterschied zwischen dem Klerus und der Gemeinde, und gliedert sich die Kirchenregierung als Hierarchie. Diese Momente sind mit der Annahme einer äußern, sichtbaren Kirche implicit gesetzt, und verstehen sich in einer äußern sichtbaren Kirche eben so sehr von selbst, als in einer unsichtbaren innern Kirche das Gegentheil sich versteht. Die Sichtbarkeit der Kirche und die durch ihren Beruf, Christum fortzusetzen, geforderte Stetigkeit fordern die Ordination als Tradition der Autorisation, als Beurkundung der Echtheit des Priesterthums durch die ununterbrochene Abfolge des Episcopats bis zum Erlöser zurück. Wie die Kirche Christum fortsetzt, so setzt der Papst die von dem Erlöser als wesentlich gesetzte Vorstandschaft des Apostolats, den Petrus,

nung aus der Kirche, nicht aus dem nationalen, sondern aus dem Vaterland des göttlichen Geistes, das ist Ueberlieferung an die Verdammung, und eine Kirche, die also zugestanden das Recht des Bannes hat, die sollte keine Jurisdictionsgewalt haben?[1])

Can scarcely be restrain'd from treading them?
That melody, which out of tones and tunes
Collects such pasture for the longing sorrow
Of the sad mountaneer, when far away
From his snow-canopy of cliffs and clouds
That he feeds on the sweet, but poisonous, thougt
And dies. — —

1) Diese Ansicht wird vollkommen bestätigt durch Ep. I. Pauli ad Corinth. V., 3 ff: „3. *Ἐγω μεν,* sagt der Apostel, *ὡς ἀπων τῷ σωματι, παρων δε τῷ πνευματι, ἤδη κεκρικα, ὡς παρων, τον οὑτω τοῦτο κατεργασαμενον. 4. ἐν τῷ ονοματι τοῦ κυριου ἡμῶν, ἰηςοῦ χριστοῦ (συναχθεντων ὑμῶν και του ἐμοῦ πνευματος) συν τῇ δυναμει τοῦ κυριοῦ ἡμῶν, ἰησου χριστοῦ. 5. παραδοῦναι τον τοιοῦτον τῷ σατανᾳ εἰς ὀλεθρον τῆς σαρκος, ἱνα το πνευμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμερᾳ τοῦ κυριου, ἰησοῦ.*" Hier übt der Apostel „im Namen unsers Herrn Jesu Christi die Gewalt unsers Herrn Jesu Christi in der Ausschließung des Sünders und der Uebergabe desselben an den Satanas." In Ep. I. Pauli ad Corinth. XII., 28 werden förmlich kirchliche Leitungsämter mit den Worten *ἀντιληψεις* und *κυβερνησεις* aufgestellt, und wenn nun auch der erstere Ausdruck auf Wohlthätigkeitsämter bezogen werden könnte, so ist dieses doch bei den *κυβερνησεις* nicht zuläßig. Man vgl. noch Ep. Pauli ad Ephes. IV., 11: *και αὐτος ἔδωκε τους μεν ἀποστολους, τους δε προφητας, τους δε εὐαγγελιστας, τους δε ποιμενας και διδασκαλους.* Hier bezeichnen vier Ausdrücke das Lehramt, „*ποιμενας*" aber offenbar das Leitungsamt der Gemeinschaft, und daß dieses keine äußere zufällige Anordnung ist, zeigt in dem Brief I. des Paul. an d. Kor. XII., 8 ff. die Bestimmung, daß jedem dieser besondern Berufe ein besonderer Beistand des heil. Geistes verliehen ist, so wie in V. 29 und 30 die individualisirende Exclusivität dieser Berufe sich in den Worten erweist: „29. *μη παντες ἀποστολοι; μη παντες προφῆται; μη παντες διδασκαλοι; μη παντες δυναμεις; 30. μη παντες χαρισματα ἐχουσιν ἰαματων; μη παντες γλοσσαις λαλοῦσι; μη παντες διερμηνευουσι.*"

Was sagt aber die Socialwissenschaft, welcher, wenn Christus seiner Kirche nicht selbst die Verfassung, Regierung und Verwaltung und sonach keine Jurisdictionsgewalt gab, ausschließlich die Entscheidung über alles dieses zufällt, zu dieser Lehre?

Die Socialwissenschaft muß diese Lehre von allen Seiten ihrer Entwicklung verwerfen.

1. Sie verwirft sie von spiritualistischer Seite; denn diese, welche die Objectivität universell und individuell auffaßt, kann als solche die Trennung zwischen Wesen und Form nicht zugeben: die Kirche ist als Institution auf einmal gesetzt, ohne daß in ihrer Genesis oder in ihrem zumaligen Bestand eine Zerlegung in ihre Theile, die nur einem untergeordneten Standpunkt in ihrer Besonderheit als solche erscheinen, zulässig wäre. Die Intuition des Spiritualismus, wie die Anschauung des Empirismus, faßt das Ganze als Ganzes auf.

2. Die Socialwissenschaft verwirft diese Lehre auch von Seite ihrer historischen Anschauungsweise. Denn die reale Dialektik, in welcher geschichtlich die göttlich gesetzte Kirche sich nach aussenhin in ihre Institutionen auswirkt, schafft nicht *von außen nach innen*, sondern gründet von innen nach außen, sie *bringt* nicht von außen einen inadäquaten Ausdruck, eine ungehörige Form dem sich dagegen wehrenden Inhalt aufdrängend, sondern sie läßt den Gegenstand sich selbst die Form geben. Nur dem oberflächlichen Blick erscheinen solche entwickelte Formen als neue: dem tiefer gehenden Auge sind alle potential im Uraufrisse der Kirche schon gegeben: Zeit, Umständlichkeit und Bedürfniß, vor Allem der Eifer der innern Bildungskraft locken sie nur in die Aeußerlichkeit, auf die Oberfläche.

3. Die Socialwissenschaft verwirft sie auch von Seite ihrer rationalen Betrachtung. Alles vermittelnde und vermittelte Denken — und in diesem verläuft lediglich die rationale Betrachtung — schafft Nichts, setzt Nichts, sondern entwickelt nur aus einem Gesetzten, dessen Sein es in seinen

Begriff auflöst, und aus diesem Begriff alle die Folgerungen, die er in sich beschließt. Ist nun die Folgerung eine richtige, so bringt sie nichts Aeußeres hinzu, sondern sie entwickelt nur den begrifflichen Inhalt. Ist daher die Kirche von dem Erlöser in ihrem Sein gesetzt, so ist damit auch ihr Begriff gegeben, und dieser erschließt sich in seine Folgebegriffe, die dann eben so viele kirchlichen Institutionen sind.

4. Die Socialwissenschaft erklärt sich gegen diese Lehre auch von ihrem materiellen, empirischen Standpunkt. Dieser letztere, welcher Alles in seiner Unmittelbarkeit erfaßt, ohne Ursprung und Abfolge erklären zu wollen, ist sich keiner Zeit bewußt, wo das Aeußere der Kirche nicht bestanden hat; wo er zur Kenntniß der Kirche kam, kam er zur Kenntniß ihrer Form und der Einrichtungen ihrer äußern Gemeinschaftsgewalt.

Die Socialwissenschaft muß sich so von allen Seiten gegen die Ansicht erklären, daß die kirchliche Jurisdictionsgewalt spätern Datums und menschlicher Stiftung sei, und diese ihre allgemeine, jeder Gemeinschaft geltende Begründung und Erklärung stimmt ganz mit dem innern und äußern Stand der Urkirche überein, wie er oben entwickelt wurde, mit der ganzen Oekonomie des Erlösungswerkes und seiner Ansprache an die Menschheit zusammen. In der Uroffenbarung schon erschien Gott in äußerer sichtbarer Herrschaft, und gab dem von ihm zum Träger der Uroffenbarung auserwählten Volke eine nicht bloß seine religiösen, sondern auch seine staatlichen Interessen befassende Theokratie, deren verschüttete Gebote er von Zeit zu Zeit durch besonders von ihm Inspirirte, nicht durch innere Erregung des Volks wieder zur erschütternden Geltung aufrief. Und Christus, der kam, das Gesetz nicht aufzuheben, sondern es zu erfüllen, dessen Reich zwar nicht von dieser Welt, d. h. nicht der Staat, für welchen aber die Ordnung des alten Bundes durchaus typisch war, der sollte für seine Gemeinschaft kein von ihm selbst geordnetes Reich und keine von ihm selbst geordnete Reichsgewalt

gewollt haben? Er sollte diese nicht gewollt haben bei einer in die Aeußerlichkeit ganz verkommenen Menschheit, an welche eine geistige Stiftung nicht als solche, sondern nur in äußerer Form gelangen konnte, in welcher also die geistigste Gedankenordnung zumal mit ihrer Bestimmung für alles Volk *Gefahr lief*, auf der Stelle getrübt und entstellt zu werden! Dieser Gefahr sollte der Erlöser seine Kirche dadurch bloß gestellt haben, daß er es für gleichgiltig angesehen habe, welche Form durch Menschenwillkür die Kirche erhalten würde, die in der sinnlichen Zeit sich in den Staat verloren hätte, wie ja noch in unserer durch das befestigte Christenthum doch erleuchteten Zeit die unchristliche Wissenschaft der Kirche nur eine provisorische Selbstständigkeit zuscheidet, endgiltig dagegen ihr die Auflösung in den Staat gebietet!

So tief ist die positive Einrichtung der Kirche mit ihrer von dem Erlöser selbst gegründeten Verfassung, Regierung und Verwaltung, und der von der Verfassung gegebenen und die Regierung und die Verwaltung bestimmenden Jurisdictionsgewalt auf das Bedürfniß der menschlichen Natur in *allen Zeiten berechnet*; so wahr befriedigt diese Einrichtung die *wechselnden* Interessen der Menschheit in den verschiedenen Altern ihrer Geschichte, obgleich auf der bestimmtesten Grundlage, doch mit einer großen Elasticität und Sensibilität für die wechselnde Umständlichkeit, kein todtes Positives, sondern durch und durch lebendig, sich dem Leben anschließend und es nach sich bestimmend! Dieses Christenthum ist positive Natur, und natürliche Positivität, von Gott geordnet, der den Geist des Menschen mit der Sehnsucht nach einer seine Bedürfnisse befriedigenden positiven Lebensordnung schuf und die Kirche, die Ordnung des göttlichen Geistes für die Menschheit, in's Sein rief.

Und hier ist nun der Punkt, von welchem aus der principiale Theil des Kirchenrechts, welchen ich an die Stelle des natürlichen Kirchenrechts zu setzen beantrage, sich

construiren läßt. Beweisen wir dessen Nothwendigkeit zuerst indirect!

Soll eine kirchenrechtliche Doctrin geschaffen werden, so hat der Geist zuvörderst zwei Wege zu diesem Ziele, und er hat auch beide eingeschlagen.

1. Entweder tritt er zu dem positiven Kirchlichen und so auch zu dem positiven Kirchenrecht, und sucht die hier positiv verwirklichten Ideen auf, d. h. er denkt die Entstehung und Gliederung dieser Ideen in wissenschaftlicher Methode nach: er sucht für jede positive Einrichtung ihren Grund und ihren Zweck, kurz ihren Gedanken auf, und gelangt so zu einem System von Ideen, welches sich aber lediglich als eine Philosophie des positiven Kirchenrechts, sonach als einen Theil der Philosophie der positiven Gesetzgebung darstellt.

2. Oder aber der menschliche Geist sieht vom Positiven ganz ab, und sucht in Bewußtsein totaler Ablösung von demselben aus sich generische Begriffe zu schaffen, welche, weil sie allem Positiven und sonach Besondern ferne stehen, so allgemein und so weit sind, daß alles Besondere einer bestimmten Gattung in ihrer Begrenzung Raum findet. So wird nach dieser Methode im Kirchenrecht von einer Anzahl Glaubenssätze ausgegangen, in welche eine Anzahl von Menschen einstimmt. Da nun überall, wo eine solche Uebereinstimmung unter Mehren zu einem praktischen Zweck sich darstellt, eine Gesellschaft angenommen wird, so wird jetzt von dem Begriff der Gesellschaft aus das ganze System der Kirche logisch ausgesponnen.

Allein beide Wege rechtfertigen sich vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein nicht; der erstere nicht, weil die Philosophie des positiven Kirchenrechts, als aus dem positiven Kirchenrecht geschöpft, eben nur positives Recht bleibt, also das vorliegende Bedürfniß der Rechtfertigung des positiven Rechts nicht befriedigt; allein der zweite Weg rechtfertigt sich noch viel weniger, einmal weil das so gefundene

natürliche Recht kein Recht, sondern eine Privatphilosophie ist, jedes Recht aber neben seinen innern, materiellen Gründen eine äußere formelle Anerkennung von Seite der dadurch zu Verpflichtenden voraussetzt; sodann, weil die Methode der *Auffindung* dieses Rechts irrig ist, indem nach der *richtigen* Methode der Gegenstand, hier die Religion, sich *selbst* in seine Form, hier in die Kirche einführen soll, während auf die hier beliebte Weise eine ihrem Gegenstand fremde Form, die auf Dutzende anderer Inhalte eben so gut, und noch besser paßt, mechanisch an ihren Inhalt hingeschoben wird.

Beide Wege sind nach der bisherigen Ausführung unzuläßig, und dennoch verlangt das lichte Bedürfniß des menschlichen Geistes unabweisbar eine Rechtfertigung des Positiven, verlangt sie als einen höhern vermittelnden Glauben bei aller Festigkeit des unvermittelten, unreflectirten Glaubens. Giebt es nun einen solchen Weg, der zur Selbstrechtfertigung des Positiven führt, und welches ist dieser Weg?

Da es sich hier lediglich um den Beweis des Positiven *als eines* Wahren handelt, so kann der zu suchende Weg nur der *aller wissenschaftlichen* Wahrheit sein, welche auf der *bewußten Uebereinstimmung* des subjectiven menschlichen Geistes und der dessen Erkenntniß sich anbietenden Objectivität beruht. Diese Uebereinstimmung zwischen dem subjectiven und dem *objectiven* Element der Wahrheit ruht aber selbst zuletzt in einer über beide hinaus liegenden prästabilirten Harmonie zwischen der Subjectivität des menschlichen Geistes und der Objectivität der Wirklichkeit, welche beide sich als Ausflüsse einer beiden gemeinsamen Einen Quelle, Eines Urprincips, darstellen. Will man nun die Wahrheit eines der beiden Elemente erweisen, so muß der Beweis auf das beiden gemeinsame Princip zurückgehen. Und dieses fordere ich nun auch rücksichtlich des kirchlichen Positiven. Dieses kirchliche Positive erweist sich wissenschaftlich nicht durch sich selbst als solches, als Gesetztes, eben so wenig vor dem unzuständigen

Gericht einer Privatdoctrin, sondern nur vor dem Gericht des das subjective und das objective Element der Religion überwaltenden Einen göttlichen Princips der Offenbarung. Der Fehler der beiden angegebenen Wege besteht darin, daß beide, das Positive, wie die Rechtsphilosophie, nicht über sich selbst hinaus gehen, sondern ihre Berechtigung schon in ihrem thatsächlichen Bestand suchen, folglich die Selbstrechtfertigung, die sie angeblich zusagen, thatsächlich von sich abweisen.

Dieser Fehler führt aber negativ zur Wahrheit; denn die Ungenüglichkeit dieses Wegs bestimmt die beiden Elemente der Religion, über sich selbst hinaus und zu dem beiden gemeinsamen Principe zurückzugehen: und deßwegen nenne ich diesen Theil der Kirchenrechtswissenschaft den principialen, da das gemeinsame Princip für den einzelnen Geist, wie für das Positive selbst das zeugende und eben deßwegen das Gezeugte rechtfertigende Princip ist.

Dieser principiale Theil folgt nun diesem Gedankengang.

Die anthropologische Analyse des menschlichen Geistes und die constanteste Erfahrung bei allen Völkern in allen Zeiten zeigt, daß alle Menschheit in Völkern und Einzelmenschen ein religiöses Bewußsein trage, und vermittelt den Schluß auf eine specifische göttliche Naturanlage des menschlichen Geistes. Dieses Gottesbewußtsein, welches als Potenz von Gott dem menschlichen Geist eingeschaffen wurde, mußte zur Actualität vermittelt werden, was nur von dem Schöpfer des potentialen Gottesbewußtseins geschehen konnte. Die Naturanlage des menschlichen Geistes zur Erkenntniß und Aufnahme des Göttlichen setzt nämlich schon an sich einen Gegenstand, das Göttliche, Gott voraus. Schon insofern ist das Zusammentreten des Erkennenden und Aufnehmenden, d. h. des menschlichen Geistes, und des zu Erkennenden und Aufzunehmenden, d. h. Gottes, nothwendig.

Es erkennt sich aber und nimmt sich auf nur Verwandtes, es muß also, wenn der Mensch Gott erkennt und auf-

nimmt, im Menschen ein dem göttlichen Geist verwandter Geist sein.

Dieser menschliche Gott erkennende und aufnehmende Geist ist *aber* mit Gott verwandt, weil dieser in seiner *unendlichen* Freiheit ihn nach seinem Bilde erschaffen hat.

Allein durch die Schöpfung ist dem menschlichen Geiste bloß die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes mitgetheilt, diese Fähigkeit tritt *aber* in ihre Uebung erst durch die Annäherung und Vermittlung ihres Gegenstandes, Gottes, ein: das die religiöse Fähigkeit Uebende und Befriedigende ist dann zugleich erziehend und lehrend: und so wird der erste Mensch zur Religion von Gott erzogen. Durch diese Erziehung trat die natürliche religiöse Anlage als Potenz erst in ihre Actualität, und so ist fortan die Offenbarung zur Entwickelung und Fortbildung der potentialen und religiösen Anlage des Menschen nothwendig.

Wie Gottes Erziehung sie im ersten Menschen erregte, so ist dann später an die Stelle der unmittelbaren göttlichen Erziehung die vermittelte Tradition des gottgewirkten *Positiven getreten*. Wo einer Kraft die Erregung fehlt, erschwacht sie, *und* erlöscht zuletzt. Denn ohne Erregung bleibt der Kraft nur der ihr inwohnende Drang zur ihrer Thätigwerdung und das Sehnen nach ihrem Ziele: daher zeigt sich geschichtlich, daß ohne die Fortdauer der göttlichen Offenbarung das Gottesbewußtsein im Heidenthum immer mehr verblaßte, und nur durch die folgeweise eintretende Zerrüttung des menschlichen Geistes eine Sehnsucht auf die Erlösung aus dieser Hemmung des eigenen Geistes sich erhielt und steigerte, während im Judenthum die Fortentwicklung des religiösen Bewußtseins von der göttlichen Offenbarung positiv geleitet ward.

Sonach erhellt auch geschichtlich, daß die der menschlichen Natur eingezeugte Anlage, sich selbst überlassen, sich nicht einmal in ihrer ursprünglichen Fähigkeit zu erhalten, geschweige diese fortzubilden, im Stande ist, wie dieses die Er-

fahrung an einzelnen aus der menschlichen Gesellschaft hinaus gerathenen Menschen zeigt. Ist doch der sich überlassene Mensch unfähig, das schon errungene Gottesbewußtsein sich zu bewahren, also noch viel unfähiger, es fortzubilden. Ist dieses aber der Fall, so müssen, weil, was der einzelne Mensch nicht vermag, das auch viele Einzelne in dieser Beziehung nicht vermögen, ganze Stämme und Völker und folgeweise die Menschheit für unfähig erklärt werden, ohne göttlichen Einfluß aus bloßer geistiger Selbstentwicklung, sich zur Religion zu erheben und sich in ihrem Besitze zu erhalten.

Aus der bisherigen Ausführung ergibt sich:

1. Daß schon bei der Schöpfung des Menschen durch die die Einzeugung der Idee des Göttlichen, welche selbst nur eine Offenbarung war, begleitende Mitgabe der Offenbarungsbedürftigkeit das im menschlichen Geiste liegende Element der Receptivität für die Spontaneität der göttlichen Offenbarung diese letztere voraussetze, so daß schon bei der Setzung des religiösen Bewußtseins als wesentlicher Factor seines Bestandes die Mitwirkung der göttlichen Offenbarung eintrat;

2. daß aber auch die Entwicklung des von Gott gesetzten religiösen Bewußtseins von der geschichtlichen Einwirkung der göttlichen Offenbarung bedingt war;

3. daß sonach in jenen Theilen der Menschheit, welchen die göttliche Offenbarung sich versagte, das religiöse Bewußtsein immer mehr verkümmerte, und am Ende erlosch;

4. daß hingegen in jenem Theile der Menschheit, auf welchen die göttliche Offenbarung fortwirkte, die Religion sich zum Princip des gesammten Lebens erhob.

Die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens des göttlichen Bewußtseins von Seite des Menschen und der Offenbarung Gottes zur Setzung, Erhaltung und Entwicklung der Religion ist sonach erwiesen.

Der Proceß des Zusammenwirkens des subjectiven menschlichen Elements und des objectiven göttlichen Elements zeigt

aber eine doppelte Bewegung, eine *analytische* im menschlichen Geiste als dessen Rückschritt vom Begründeten zu seinem Grund, aus der Welt der Bedingtheit und Endlichkeit zu ihrem *absoluten Princip*, ihrem absoluten und freien Schöpfer: eine *synthetische* im göttlichen Geiste als Vorschritt von dem Grund zum Begründeten, aus der Unbedingtheit und Unendlichkeit des absoluten Princips zur bedingten und endlichen Creatur. Die *analytische* Bewegung des religiösen Bewußtseins im Menschen ist Zurückstreben der göttlichen Idee im menschlichen Geiste zu ihrem Princip als der erfüllten göttlichen Idee in Gott, die Bewegung ist also wesentlich eine *involutive*: die *syntheti-* Bewegung der Offenbarung hingegen ist, da sie die göttlichen Gedanken in der Schöpfung verwirklicht und die so bewirkte Lebensetzung Gottes nach seinem Plane fortbildet und so das Reich Gottes in freiem Entschlusse entwickelt, wesentlich eine *evolutive*.

Da nun die synthetische Bewegung die ursprüngliche, also vor der menschlichen analytischen ist, weil diese letztere von der erstern gesetzt und bestimmt, und von ihr unmittelbar enthalten ist, so kann die analytische sich nur in den von Gott gesetzten und geleiteten Ordnungen 1. des *Geistes*, 2. der *Natur*, 3. der *Geschichte* zu Gott empor heben.

Die göttliche Leitung der Geschichte nach dem ursprünglich von Gott frei gesetzten Plan des göttlichen Reiches ist die *göttliche Offenbarung*, welche stets nur an den freien Geist sich wendet, und des Menschen Erkenntniß, Gefühl und Willen bestimmt. Da Gott den Menschen frei geschaffen hat, so mußte diese göttliche Offenbarung sich an das erst erschaffene Geschlecht wenden, und das geschah durch die Uroffenbarung als die Erziehung des Menschen: aber auch nachdem der Misbrauch der Freiheit den Fall des Menschen bewirkt und ihn um die Frucht der göttlichen Urerziehung gebracht hatte, war es nothwendig, der gefallenen Menschheit den Plan des göttlichen Reiches zur Ausführung vorzuhalten,

und sie zu ihrer ursprünglich von Gott gesetzten Bestimmung zurückzuführen. Das ist die Function der Nachoffenbarung, welche wesentlich wiederherstellend ist, indem sie ihre Leitung unmittelbar der Menschheit bietet, mittelbar aber das dem menschlichen Geist anerschaffene Gottesbewußtsein zur Receptivität der unmittelbaren, außerordentlichen, übernatürlichen Offenbarung vorbereitet.

Die positive Aufgabe der Nachoffenbarung ist die Rettung der Uroffenbarung im Geiste eines Theils der Menschheit: die negative Nachoffenbarung ist die Zubereitung des Geistes der Menschheit für seine Wiederherstellung durch die von dem höchsten Gefühle der Unbefriedigtheit des Gottesbewußtseins erregte Sehnsucht nach Befriedigung.

Diese höchste Sehnsucht des menschlichen Gottesbewußtseins trat mit der höchsten Erfüllung derselben durch die Offenbarung Gottes zusammen: Christus, der Gott-Mensch, ward der Wiederhersteller der Menschheit. Wie von Gott, dem absoluten, freien persönlichen Schöpfer, Geist und Natur geschaffen, und von der Freiheit des Menschen zerrüttet worden waren, so ward Christus, indem er diese Schuld des Menschen sühnte, des Menschen zweiter Schöpfer, der ihn nach sich wieder bildete, wie Gott ursprünglich den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hatte.

Wie bei der Urschöpfung durch die Einschaffung des Gottesbewußtseins in den menschlichen Geist der Schöpfer die Entwicklung der Religion der autonomischen freien Ausbildung des menschlichen Geistes hingegeben hatte, diese subjective Naturanlage und ihre Entwicklungsfreiheit aber durch die objective Offenbarung leitete und bestimmte, so gab Christus den Seinigen neben der Naturanlage und ihrer Entwicklungsfreiheit, welcher er seine Lehre und Heilsordnung zur Aneignung anbot, die Gnade, als Stätte der neuen Gestaltung der von ihm wieder hergestellten Menschheit aber die Kirche, in welcher sie für die Gläubigen Natur und Gnade vermittelt und ihre Belehrung, Erlösung, Heiligung und Leitung wirkt.

In der Kirche laufen dann die freie gläubige Thätigkeit des einzelnen Gläubigen und des ganzen gläubigen Geschlechtes und die göttliche Offenbarung in der ewigen Gegenwart Gottes zusammen, zur Rückkehr zu Gott, wie beide Thätigkeiten und beider Ergebnisse von Gott ausgegangen sind.

Wie nach dem Bisherigen das religiöse Bewußtsein als die subjective Quelle der Religion, und die Offenbarung als die objective Quelle derselben sich darstellt, und in der Durchführung dieser beiden Principien die Nothwendigkeit der Setzung, Anbildung und Ergänzung des religiösen Bewußtseins durch die Offenbarung hervorgehoben wird, so zeigt sich dann die Kirche als die organische, lebendige Einheit der beiden Principien in der steten Gegenwart, in welcher sich so die beiden Entwicklungen der subjectiven und der objectiven Quelle der Religion zu Einem Ganzen sammeln. Es tritt sonach die lebendige Vermittlung des religiösen Bewußtseins und der Offenbarung im Anfang der Uroffenbarung, wie in der Gegenwart hervor, und bloß in dem evolutiven und historischen Processe der zur schärfern Unterscheidung der Ergebnisse beider trennenden Wissenschaft tritt die Scheidung beider Reihen ein. *Die Einheit* am Anfang der wissenschaftlichen Betrachtung ist dann *mehr* eine negative, welche die Bedürfnisse der Vermittlung des subjectiven Gottesbewußtseins und der objectiven Offenbarung nachweist, wie sie in der Geschichte mehr eine implicite, prototypische ist, während die in der Kirche vermittelte Einheit beider insofern eine von Gott gesetzte positive ist, als sie die Befriedigung dieses Bedürfnisses darstellt, und in der Geschichte als eine mehr explicite, metatypische erscheint.

In der ganzen Betrachtung stellen sich aber durchgängig zwei unmittelbare Momente und ein menschlich vermitteltes Moment dar. Die beiden ersteren sind das göttliche Urbewußtsein des Menschen und die es gestaltende göttliche Erziehung der Offenbarung. Dazu tritt als menschlich vermitteltes drittes Moment die

Selbstentwicklung dieses von der Offenbarung gestalteten göttlichen Urbewußtseins, dessen in die Geschichte fallende Selbstvermittlung. Da diese drei Momente im Leben der Menschheit wesentlich mit einander verbunden sind, so lassen sie sich auch in der wissenschaftlichen Betrachtung nur zum Zweck einer schärfern Bezeichnung trennen, da die Offenbarung die geschichtliche Entwicklung der religiösen Idee bestimmt hat, dagegen die geschichtlichen Thatsachen, wie z. B. der Sündenfall, auch wieder Gründe geistiger Umänderung der menschlichen Natur geworden sind. Bloß wenn man die Offenbarung in ihrer Begründetheit im Wesen des menschlichen Geistes und in der göttlichen Oekonomie betrachtet, und beide als von dem göttlichen Princip gesetzt und vermittelt erkennt, zeigen sich die Religion und die darauf gegründete Kirche als wesentlich nothwendig; denn das speculative Moment zeugt für das positive und das positive für das speculative: beide aber zeugen deßwegen für einander, weil sie die coordinirten Abflüsse des göttlichen Princips selbst sind.

Erst auf diesem Wege tritt die geistige Nothwendigkeit, die gegenseitige Erforderung und Ergänzung, die Consequenz in der ganzen Entwicklung hervor: in wissenschaftlicher Vermittlung zeugt so das Ganze für sich selbst, indem das Einzelne sich gegenseitig und so das Ganze trägt. Die subjective Reihe der speculativen Wahrheiten findet ihr Correlat in der objectiven Reihe der positiven Wahrheiten, eine findet in der andern ihre Bewahrheitung und Rechtfertigung, eine Reihe deckt die andere, weil beide ihre Abkunft in der höhern, übergeordneten Quelle finden.

Erst auf diesem Wege kömmt auch die lebendige Einheit in das ganze religiöse Wißgebäude und die abgeleitet dasselbe umkleidende kirchliche Gemeinschaftsordnung.

Um aber aus dem Gebiet der Assertion in das des Beweises hinüber zu treten, wie mangelhaft und verzogen wird schon der an der Spitze jedes Kirchenrechts stehende Begriff der Religion meistens aufgefaßt, welcher doch schon die geistige

Bestimmung des Begriffs der **Kirche** enthält, die sich dann in ihre Verfassung, Regierung und Verwaltung und das diese alle bestimmende Recht abgliedert! Und doch läßt sich die **Religion** nur auffassen als die Frucht der vereinigten subjectiv-*analytischen* Thätigkeit des menschlichen Geistes im *religiösen* Bewußtsein des Einzelnen und ganzer Völker und der *objectiv*-synthetischen Thätigkeit Gottes in der Offenbarung an den Geist des Menschen und der Menschheit als solchen, und in der geschichtlichen Offenbarung im alten Testament und in Christo. Und doch hängt die rechtliche Auffassung der ganzen kirchlichen Gemeinschaftsordnung von dem in der Totalität seiner Momente aufgenommenen Begriff der **Religion** ab. Um die praktische Wichtigkeit dieser allseitigen Auffassung des Begriffs der Religion zu zeigen, und dadurch einen Beleg der von uns angegebenen principialen kirchenrechtlichen Fundamentallehre zu geben, wollen wir die Idee der Religion einer ausführlichen Analyse unterwerfen.

Das Christenthum ist die **absolute**, die alleinige Religion. — Betrachten wir nun den Begriff der **Religion** zuvörderst nur als einen formellen, so bezeichnet er die Anerkennung *und* Verwirklichung eines Grundverhältnisses, einer Grundbeziehung des Menschen zu Gott. Bei einer solchen Grundbeziehung zeigt sich ein gegenseitiges Verhältniß als habitueller, realer Zustand der sich auf einander beziehenden Wesen, so daß jedes derselben zugleich beziehend und bezogen ist, das Verhältniß sonach zugleich eine receptive und eine spontane Seite hat. Da die Momente der Beziehung in wesentlichen Bestimmungen der in Beziehung stehenden Wesen gegründet sind, so ist das Verhältniß selbst ein nothwendiges, wesentliches, ewiges, und weil es wesentlich ist, ein alle Seiten der in Beziehung stehenden Wesen ergreifendes und enthaltendes Verhältniß.

So erhebt sich der formelle Begriff der Religion zum concreten, nach welchem die Religion die **nothwendige**, **wesentliche**, **ewige**, **lebendige**, **bewußte**, **freie**, **thä-**

tige Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist, wie sie von Gott gesetzt und von den Menschen angenommen ist.

Durch die Zergliederung der einzelnen Momente dieses Begriffs wird die klarste Einsicht in das Wesen der Religion vermittelt.

So ist die Religion

1. eine Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft ist nicht bloß eine vorübergehende, zeitenweise sich vollziehende Beziehung zwischen Gott und der Menschheit, sondern eine bleibende, zuständliche Communication, welche eingezeugte Beziehungen positiv und habituell als vollzogen darstellt. Eine Gemeinschaft ist ferner nach allen Richtungen eine gegenseitige, so daß alle in ihr Stehenden in sie eingehen. Es reicht also zur Religion nicht hin, daß der Mensch seine Abhängigkeit von Gott anerkenne und diese bewußt anerkenne und bethätige, sondern Gott muß die Religion gesetzt und vermittelt haben, indem er den Menschen mit der religiösen Anlage begabte und diese entwickelte. Es muß also das subjective und das objective Moment der Religion zusammentreten.

Diese Vereinigung der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Annahme göttlicher Offenbarung muß aber in einander greifen, ein wahres Leben bilden, daher aus dem gleichen Grunde und dem gleichen Zwecke sein, welches die freie Liebe ist, durch welche Gott die Beziehungen zwischen sich und dem Menschen in der Schöpfung und Regierung der Welt geordnet hat, und durch welche der Mensch in diese Beziehungen einzugehen fortwährend bestimmt wird.

2. Diese Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott, des Menschen, welcher zur Religion bestimmt und organisirt ist, und Gottes, welcher ihn dazu bestimmt und organisirt hat, und welcher allein diese Anlagen zur Religion bestimmen und erfüllen und diese Gottesbedürftigkeit befriedigen kann, und zwar nur als eine absolute Persönlichkeit.

3. Diese Gemeinschaft ist eine **nothwendige**, weil Gott durch die Schöpfung nur von sich Abhängiges schaffen konnte, und sonach der menschliche Geist ohne Gott gar nicht bestehen kann, so daß, wenn er das Dasein Gottes zu leugnen sucht, er an dessen Stelle das absolute Ich oder die Welt als Absolutes, also einen falschen Gott an die Stelle des wahren setzt, oder wenn er sich Gott entfremdet, das Dasein Gottes durch eine endelose Qual und Sehnsucht bekundet.

4. Diese Gemeinschaft ist eine **ewige**, weil der Gedanke der Schöpfung und so auch des erschaffenen gottbedürftigen menschlichen Geistes in Gottes Geist von jeher beschlossen und die göttliche Erlösung vorbereitet war, somit die ganze Weltgeschichte gefordert oder vollzogen durchzieht.

5. Diese Gemeinschaft ist eine **wesentliche**, weil sie durch die ganze Einrichtung des menschlichen Geistes gesetzt ist, so daß der Mensch für die Relativität, in welcher er sich und die Schöpfung befangen sieht, einen absoluten Grund, einen absoluten Zweck voraussetzen muß.

6. Diese Gemeinschaft ist eine **lebendige**, weil sich das Gottesbewußtsein unmittelbar in dem alle anderen Richtungen des Geistes tragenden Gefühle ankündigt, und durch dessen Bewußtsein **Glaube** ist, ohne daß deßwegen das Gefühl das einzige Princip der Religion ist. Das Gottesbewußtsein wird dadurch **lebendig**, daß es in dem Gefühle unmittelbar das Verhältniß des Menschen zu Gott auffaßt.

7. Die Gemeinschaft ist aber eine **bewußte**, weil das Gottesbewußtsein das religiöse Gefühl zum Denken vermitteln muß, und weil Gott als die ewige Vernunft zu der menschlichen von Gott verliehenen Vernunft eine innere wesentliche Beziehung hat.

8) Die Gemeinschaft ist eine **freie**. Wenn der Mensch auch an und für sich nothwendig in die Abhängigkeit von Gott gesetzt ist, so ist es doch das Werk des freien Menschen, diese gesetzten nothwendigen Beziehungen dadurch zu freien zu machen, daß er mit freiem Willen in dieselben eingeht. Jede Gemein-

schaft beruht auf einer ursprünglichen Verwandtschaft der durch sie zu Bindenden: diese Verwandtschaft kann nun bei freien Wesen durch eine größere Annäherung immer mehr gesteigert werden. Wie nun Gott mit Freiheit die Welt schuf und dadurch die Abhängigkeit des Menschen von Gott setzte, dadurch aber seine Liebe zum Menschen offenbarte, so bestimmt sich der Mensch frei zur Religion, und freie Liebe, welche sich auf das Gefühl und die Erkenntniß Gottes gründet, ist daher auch das Princip der Religion.

9) Die Gemeinschaft ist sonach eine thätige, weil sie eben so sehr auf der That der freien Liebe Gottes, als auf der That der freien Liebe des Menschen ruht.

Aus der bisherigen Zergliederung der Idee der Religion ergibt sich, daß sie, wie dieses bei einer Gemeinschaft auch sein muß, das Ergebniß der That Gottes und der That des Menschen als der die Gemeinschaft Bildenden ist.

Die Religion hat daher ein objectives und ein subjectives Princip: ein objectives, da Gott in seiner Schöpfung aus freier Liebe den Menschen und die Welt in einen Zusammenhang mit sich gesetzt hat. Dieses objective Princip ist das ursprüngliche und unabhängige, das besteht, wenn der Mensch erkennend, fühlend, wollend und handelnd auch gar nicht in diese Beziehung eingehen, wenn er dem von Gott gesetzten Zusammenhang fremd bleiben würde: dadurch aber daß der Mensch mit der Gesammtheit seiner Anlagen und Richtungen in diesen von Gott gesetzten Zusammenhang eingeht, wird die Religion subjectiv.

Das subjective Princip ist aber das folgeweise, abgeleitete und abhängige, weil Gott, wie er den Zusammenhang zwischen sich und dem Menschen gesetzt hat, diesen auch bestimmt, sich in diesen Zusammenhang hinein zu leben. Gott ist daher der Urheber nicht bloß der s. g. objectiven, sondern auch der s. g. subjectiven Religion: er offenbart sich in beiden, in der objectiven Religion unmittelbar, in der subjectiven mittelbar.

Die objective Religion ist aber nicht bloß die ursprüngliche, sondern auch die umfassendere; denn sie setzt nicht bloß das Verhältniß des Menschen, sondern auch das der Welt zu Gott.

Gott hat nämlich jedem Ding sein Sein, wie seine Bestimmung, seine Individualität gegeben, er hat aber der Gesammtheit der Dinge eine Beziehung zu sich eingeschaffen, und eben deßwegen eine Tendenz der einzelnen Dinge zu und für einander gegründet, so daß jedes Natürliche, wie es eine Tendenz der Beharrung in sich und der Entwicklung aus sich hat, zugleich einen Trieb zur Anschließung an die übrige Schöpfung und eine Anziehung an den gemeinsamen absoluten Wesensgrund hat.

So zeigt sich eine Gravitation aller Creatur zu Gott, und das ist die Wirkung der objectiven Religion als der in die Schöpfung gelegten göttlichen That: aber die Natur, als ohne Bewußtsein, folgt zwar diesem Gesetz der Gravitation, wird sich aber dieser Folgsamkeit nicht bewußt: die s. g. objective Religion wird nicht in der Creatur, sondern nur in dem menschlichen Geiste subjective Religion: dieses Bewußtsein im *relativen* Geiste von dem Zusammenhang des Menschen und der Schöpfung mit dem absoluten Geiste, dieses Bewußtsein des relativen Geistes von seiner Abhängigkeit von Gott, die aber keineswegs eine Abhängigkeit Gottes von dem Menschen und der Welt ist, ist der Glaube, der aber nicht bloß eine Sache der Erkenntniß, sondern auch des Gefühls, des Willens und der That, kurz des gesammten geistigen Lebens des Menschen ist. Deßwegen erscheint dieser Glaube als die Frucht des geistigen Habitus des Menschen, und wenn die Analyse auch die einzelnen geistigen Vermögen, welche zur Bildung des Glaubens zusammenwirken, unterscheiden kann, so ist diese Unterscheidung doch nur bis zu einem gewissen Grade möglich. Als Offenbarung dieses Glaubens stellen sich jedoch mit dem durchlaufenden Grundzug der Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen von Gott dar, von

Seite der Erkenntniß die Andacht, die Bewunderung von Seite des Gefühls die Demuth und das Vertrauen, von Seite des Willens die Anbetung, Dankbarkeit, Verehrung. Wie aber diese religiösen Stimmungen nur einzelne Aeusserungen der erkannten Abhängigkeit von Gott sind, so lösen sich alle praktisch wieder in die freie Liebe auf.

Die heilige Schrift bildet nur Einen Beleg für diese Auffassung der Idee der Religion.

Sie unterscheidet zwischen der s. g. objectiven Religion als der That der Offenbarung und der s. g. subjectiven Religion als der That des religiösen Bewußtseins, und faßt beide Begriffe nach dem jeweils entscheidenden Momente auf, so daß es nothwendig wird, diese verschiedenen Momente als organische Instanzen der Idee der Religion zusammen zu fassen.

Für die Religion finden sich so im alten Testament, wo die Furcht wegen des angenommenen Verhältnisses der Herrschaft zwischen Jehova und dem jüdischen Volke vorherrscht, wie im neuen Testament wegen des hier geltenden Vaterverhältnisses die ἀγαπη, folgende Bezeichnungen, und zwar

1) von Seiten der Erkenntniß als Erkenntniß Jehova's (דַּעַת יְהוָה) Erkenntniß der Elohim (דַּעַת אֱלֹהִים) welches דַּעַת aber zugleich die praktische Bedeutung der Befolgung der göttlichen Gesetze enthält;

2) von Seite des Gefühls die Furcht Jehova's (יִרְאַת יְהוָה), die Furcht der Elohim (יִרְאַת אֱלֹהִים) und objectiv der gerade Weg (אֱמֶת־דֶּרֶךְ), da דֶּרֶךְ in allen morgenländischen Sprachen die Religion bezeichnet, wie auch der Koran zeigt;

3) von Seiten des Willens der Dienst (עֲבֹדָה) und Wandeln im Angesicht Jehova's (הָלַךְ לִפְנֵי יְהוָה).

Der Sprachgebrauch des neuen Testaments schließt sich an, und unterscheidet nur klarer die objective und die subjective Bedeutung.

1) Die s. g. objective Religion stellt sich in folgender Abtheilung in ihrer Ansprache an den menschlichen Geist dar:

a. an die Erkenntniß als göttliche Wahrheit: (ἀληθεια);

b. an das Gefühl als der Weg (ὁδος) zum Göttlichen;

c. an den Willen als Gesetz (νομος), Bund (διαθηκη).

Die s. g. subjective Religion wird bezeichnet:

1) von Seite der Erkenntniß als: Erkenntniß Gottes (ἐπιγνωσις θεοῦ), Erkenntniß der Wahrheit nach der Frömmigkeit (ἐπιγνωσις ἀληθειας της κατ᾽ εὐσεβειαν), Glaube (πιστις);

2) von Seite des Gefühls als: Furcht Gottes (φοβος θεου), Gottesfürchtigkeit (θεοσεβεια);

3) von Seite des Willens als: Liebe (ἀγαπη), Trachten nach oben (τα ἀνω φρονεῖν), als Dienst Gottes (δουλεια, λατρεια, θρησκεια), Wandeln vor Gott (πιριπατεῖν ἐνωπιον θεοῦ).

Es treten aber auch mehre dieser Momente zusammen, wie das Leben diese Vereinigung auch zeigt, so in den Ausdrücken: der durch die Liebe bethätigte Glaube (πιστις δἰ ἀγαπης ἐνεργοῦμενη), Wandeln im Geiste (περιπατεῖν πνευματι), Gott anbeten im Geiste und in der Wahrheit (προσκυνεῖν θεον ἐν πνευματι και ἀληθείᾳ) u. v. a.

Auch in der Auffassung des Begriffs der Religion, wie anderwärts, enthüllt sich die im Christenthum lebendig vermittelte gnostische und mystische Richtung, welche als die beiden Motive des vorherrschenden praktischen Moments des Christenthums in Literatur und Leben besonders vertreten sich darstellen.

So erscheint unter den Aposteln Paulus, dieser Dialektiker des Apostolats, als Vertreter der Gnosis, welche den Begriff der Religion auf die Gerechtigkeit zurückführte, während Johannes, der Vertreter der mystischen Richtung, in der Religion eine im Gefühl verlaufende Sichselbstversenkung in

Gott hervorhob. Dieser Unterschied der gnostischen und mystischen Auffassung setzte sich durch das Mittelalter, wo die Scholastik als Gnosis der Mystik gegenüber stand, bis in die neueste Zeit fort, und bestimmte so auch den Begriff der Religion. Dieser wurde übrigens vorherrschend von praktischer Seite aufgefaßt, wie die in der Urkirche dafür als gleichbedeutend gebrauchten Ausdrücke: *εὐσεβεια* (Frömmigkeit), *θεοσεβεια* (Gottesfürchtigkeit), *θρησκεια* (Gottesdienst), *λατρεια* (Gottesdienst) und die häufigsten Deutungen des Worts religio zeigen. Gleichwohl begegnen uns von Zeit zu Zeit Auffassungen des Begriffs Religion, welche alle Seiten desselben, das gnostische, wie das mystische und das praktische Moment mit einander verbinden: so die Auffassung von Lactantius, in dessen Ableitung des Worts **religio** von **religare** (Cicero leitete es von **religere**, Masurius Sabinus von **relinquere** her) die Anerkennung des Gefühls der verpflichteten Abhängigkeit hervortritt: „**Hac enim conditione**, sagt er, **gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia præbeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit.**“

Diese Verbindung des theoretischen und praktischen Moments tritt auch in der Begriffsbestimmung von Eusebius hervor: *εὐσεβεια ἐστιν ἡ προς τον ἑνα και μονον ὡς ἀληθως ὁμολογοῦμενον τε και ὀντα θεον ἀνανευσις και ἡ κατα τουτον ζωη.* Eben solche collective Auffassungen erscheinen auch in dem durch die gnostische und mystische Auffassung des Christenthums so tief gespaltenen Mittelalter; von der Art ist die encyklopädisch die verschiedenen etymologischen Deutungen umfassende und auf einen tiefern Grund zurückführende Begriffsbestimmung von Thomas von Aquino: „**Sive religio dicatur a frequenti relectione sive ex iterata electione ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, Religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est, cui principaliter alligari de-**

bemus, tanquam indeficienti principio: ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem: quem etiam negligenter peccando amittimus et credendo ac fidem præstando recomperare debemus."

Eben so gibt Albertus Magnus die alle Seiten der Religion darstellende gedrungene Beschreibung: Religio a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit.

Nach obiger Ausführung kann wirlich auch nur eine die s. g. objective und subjective Religion und diese letztere in ihrer Aufnahme in alle Vermögen des menschlichen Geistes auffassende Begriffsbestimmung als die richtige anerkannt werden.

Darnach mußten wir aber die Religion bestimmen als die nothwendige, wesentliche, ewige, lebendige, bewußte, freie, thätige Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wie sie von Gott gesetzt und von den Menschen angenommen ist.

Dieses ist die explicite Form des impliciten Gottesbewußtseins.

Wie leicht und ungezwungen entfaltet sich nun dieser *theologisch fundirte* Begriff der Religion in die technische Rechtsform, und gibt alle rechtlichen Normen in innerer und systematisch-logischer Consequenz als lebigliche Folgen von sich!

So wird juristisch die Religion theoretisch der Inbegriff der von Gott gesetzten und von einer Gemeinschaft angenommenen Lehren über die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, und praktisch der Inbegriff der von Gott gesetzten und von einer Gemeinschaft angenommenen Gebote, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott ihrerseits zu bethätigen.

Es wäre ein Leichtes, wenn es anders der einer Abhandlung anweisbare Raum gestatten würde, aus diesem Begriff der Religion den oben angegebenen Begriff der Kirche als der ursprünglich von Gott gesetzten, aber von der Menschheit abgeleitet angenommenen Gemeinschaft für die

Fortpflanzung der Erlösung, sodann ihre Verfassung, Regierung und Verwaltung, das diese bestimmende Recht der Kirche abzuleiten, und zwar sowohl das Recht der Kirche in sich, als auch ihr rechtliches Verhältniß zu dem Staat und zu andern Kirchen zu entwickeln — also die Gegenstände alle, welche allein der principiale Theil der Kirchenrechtswissenschaft zu behandeln hat. Sie ergeben sich sämmtlich von selbst aus dem aufgestellten Begriff der Religion: so z. B. erkennt der Begriff des Kirchenrechts, wie der der Religion zwei constitutive Bestandtheile, gleichsam als seine Quellen: und zwar a. als Quellen der Institution, b. als Quellen der Erkenntniß. Als Quellen des Kirchenrechts als Institution erscheinen 1) der göttliche Wille als setzend, 2) der Wille der die Gläubigen sammelnden Kirchengemeinschaft als die Setzung annehmend. Als Quellen der Erkenntniß des Kirchenrechts und zwar des göttlichen Willens erscheinen die heilige Schrift und die Tradition, und als Quelle der Anerkenntniß von Seite der Kirchengemeinschaft, das geschriebene Recht (entsprechend der heiligen Schrift) und das ungeschriebene Recht (entsprechend der Tradition) I. der allgemeinen Kirche oder II. der Particularkirchen.

Es muß sich jede wesentliche kirchenrechtliche Frage aus diesem principialen Theile, der nur der vergeistigte Begriff des ganzen kirchenrechtlichen Systems ist, beantworten lassen.

Das vorzüglichste Ergebniß dieses principialen Theils ist aber die Zurückführung der Kirchenrechtswissenschaft auf einen theologischen Grund, die Herrschaft des religiösen Inhalts über die juristische Form, die Rettung der Autonomie des Kirchenrechts gegenüber dem Staatsrecht in der Doctrin und gegenüber dem Polizeistaat in der Wirklichkeit des öffentlichen Lebens.

Wegen der doctrinalen und praktischen Wichtigkeit dieses Punktes mußte seiner Erörterung ein Umfang gegeben werden,

welcher sonst das Ebenmaaß dieser Abhandlung zu stören scheint.

Diese Unverhältnißmäßigkeit der Rechtfertigung der Legitimität unseres principialen Theiles gegenüber dem durchaus illegitimen natürlichen Kirchenrecht muß in einer Arbeit besonders entschuldigt werden, welche sich die Aufgabe stellt, ein *organisch* geschlossenes, sich selber tragendes nach allen Seiten hin ebenmäßiges System des Kirchenrechts zu fordern und nachzuweisen.

Gehen wir nach diesen Vorbereitungen und Forderungen, welche für unser Verfahren zugleich Gesetze sind, an das Werk des Aufrisses dieses Systems!

Die Wissenschaft hat, wie oben schon gezeigt wurde, das Leben der Wirklichkeit lebendig nachzubilden, was dadurch geschieht, daß die organisch lebendige Objectivität mittelst der *die* Oekonomie des erkennenden Geistes nachbildenden Methode von der Wissenschaft durch deren Erhebung zum System lebendig angebildet wird.

Beruht alle Wahrheit auf einer innern, lebendigen Coincidenz des erkennenden Geistes mit der zu erkennenden Objectivität, *auf einer* innern Zugewandtheit des Erkennenden und des *Erkannten*, so muß der Methode als der Wirkungsart des erkennenden Geistes und dem System als der nachbildlichen Schöpfung der erkannten Objectivität der gleiche Typus zu Grunde liegen.

Besteht nun der erkennende Geist wesentlich aus vier Vermögen, der Vernunft, dem Sinnenvermögen, der Urtheilskraft und dem Verstand, und kömmt diesem Geiste die Objectivität in nachgebildeter vierfacher Gliederung entgegen, so muß die Methode, wie dieses gleichfalls oben schon nachgewiesen wurde, eine vierfache, d. h. die spiritualistische, die historische, die rationalistische und materialistische sein, und das System selbst muß ganz folgerichtig vier Momente als eben so viele organische Instanzen haben, ein spirituales, ein historisches, ein

rationales, ein materiales. Und weil es nun Charakter des Systems ist, seinen Typus ungestört aus seiner Totalität in jedes seiner Momente durchzutragen, so muß, wenn behauptet wird, daß das Kirchenrecht, was es als Wissenschaft sein muß, ein System ist, schon das Gesammtsystem des Kirchenrechts diese vierfache Gliederung als nothwendigen Ausdruck seines innern Wesens darstellen.

Das Kirchenrecht drückt nämlich in dem großen Kreise der menschlichen Gesammtwissenschaft für sich eine besondere Idee aus, welche, zum Begriff gesteigert, einem besondern Haupttheil das Dasein gibt. Dieser I. Haupttheil ist nun die kirchenrechtliche Fundamentallehre, so genannt, weil er für alle anderen Haupttheile die Grundlage bildet.

Dieser Begriff des Kirchenrechts hat aber sich, wenn auch schon in der Stiftung der Kirche göttlich angelegt, in einer realen Dialektik durch die Zeitalter hindurch erst entwickelt.

Die Instanzen dieser historischen Genesis des Begriffs des Kirchenrechts verasten sich daher durch die Perioden der Geschichte der Kirche herab gleichsam als ein äußeres System dieses Rechts, das, als Resumé der Vergangenheit, diese der Gegenwart übergibt. Es bildet sich daher der I. Haupttheil nothwendig zu einem zweiten, dem historischen Haupttheile, fort.

Allein der in dem Fundamentaltheil enthaltene Begriff des Kirchenrechts hat im Laufe der Zeiten auch eine ideale Dialektik durchgegangen, eine wissenschaftliche Construction, die sich als ein inneres System ausgeprägt hat, und deren Ergebniß die gegenwärtige Dogmatik des Kirchenrechts ist, die sich sonach in einen III. Haupttheil, den dogmatischen, als die rationale Frucht des die Zeitalter durchgreifenden wissenschaftlichen Processes sondert.

Wie aber die kirchenrechtliche Fundamentallehre die implicite Einheit des Kirchenrechts, die centralisirteste, consolidirteste Idee desselben ausdrückt, so rankt sie sich auf

dem geschichtlichen und wissenschaftlichen Wege in den expliciten Reichthum und die Manchfaltigkeit des praktischen Lebens mit seinen vielfachen Bedürfnissen, Verhältnissen und Bestimmungen aus, welche aber alle von der öffentlichen Gewalt der kirchlichen Gemeinschaft nach dem Wesen und dem Zweck derselben bestimmt, gerichtet und verwaltet werden müssen. Das lebendige System des Kirchenrechts schließt sich daher lebendig in einem IV. Haupttheil, dem praktischen, ab.

So gliedert sich nach dem Bisherigen die Wissenschaft aus ihrer Idee nach innerm Eintheilungsgrunde in folgende vier Haupttheile:

1) den fundamentalen,
2) den historischen,
3) den dogmatischen,
4) den praktischen.

So organisirt sich die Einheit in ihr System und faßt sich am Schlusse wieder in sich zurück.

Weil hier aber ein wissenschaftlicher Organismus sich darstellt, so muß dieser Eintheilungstypus sich in bildnerischer Folgerichtigkeit in den einzelnen Haupttheilen fortführen.

I. Diesem Gesetze gemäß zerfällt der I. Haupttheil der Fundamentallehre wieder in vier Theile, die sich der Gesammteintheilung analog nachbilden.

Was der fundamentale Haupttheil für das Gesammtsystem ist, das ist der von uns oben schon gerechtfertigte principiale Theil für den I. Haupttheil. Wie nämlich die Religion von Gott gesetzt, von der Menschheit aber angenommen wird, so müssen vor Allem die letzten und höchsten Principien, wie sie von Gott in der ganzen Oekonomie seines Erlösungswerkes und der ihr dienenden Kirche niedergelegt und in die gesammte Oekonomie des Geistes des der Erlösung bedürftigen Menschen eingebaut sind, angegeben werden. Dieses geschieht durch die principiale Lösung der vier Fragen: 1) Was ist die Religion an sich? 2) Was ist die Kirche an sich?

3) Welches ist das rechtliche Verhältniß zwischen der Kirche und dem Staat? 4) Welches ist das rechtliche Verhältniß zwischen der einen Kirche und den andern Kirchen?

Alle diese Fragen werden auf eine die speculative und positive Seite der Sache transscendente, daher eigentlich principiale Weise beantwortet, und das Ergebniß dieser Lösungen gibt daher einen wahren Kanon, an welchem alle positiven kirchenrechtlichen Normen gemessen werden können und sollen.

Bestände nur Eine christliche Kirche, so würde, da das Christenthum die absolute Religion ist, dieser principiale Theil mit der Philosophie des positiven christlichen Kirchenrechts zusammen fallen; da aber verschiedene christliche Bekenntnisse bestehen, von denen jedes sich als die wahre und alleinige Kirche Christi erklärt, so stellt sich neben den principialen Theil der kirchenrechtlichen Fundamentallehre als zweiter Theil die Philosophie des positiven christlichen Kirchenrechts nach den einzelnen christlichen Bekenntnissen a. der katholischen, b. der griechischen, c. der protestantischen, und zwar aa. der lutherischen, bb. der reformirten Kirche dar.

Es wiederholen sich daher hier die im principialen Theil erhobenen Fragen, aber nach den confessionalen Modificationen: 1) Was ist die Religion nach den einzelnen christlichen Bekenntnissen? 2) Was ist die Kirche nach den einzelnen christlichen Bekenntnissen? 3) Welches ist das rechtliche Verhältniß der christlichen Kirche zu dem christlichen Staat nach den einzelnen christlichen Bekenntnissen? 4. Welches ist das rechtliche Verhältniß der einen christlichen Kirche zu den andern christlichen Kirchen nach den einzelnen christlichen Bekenntnissen?

Diese Philosophie des positiven Kirchenrechts, aufgefaßt nach den einzelnen confessionalen Abschattungen, bildet dann die grundlegende Norm für das ganze positive Rechtssystem der einzelnen christlichen Kirchen, und dieser Geist der Positivität muß daher der ausführlichen Entwicklung des positiven Kirchenrechts der einzelnen christlichen Kirchen vorausgehen.

Allein das Kirchenrecht ist auch der Gegenstand einer Wissenschaft. Jede Wissenschaft als solche hat eine Methode und ist ein System. Auch diese Methode und dieses System müssen an der allgemeinen Methoden- und Systemlehre sich messen und sich als individuelle Methode und besonderes System ihres Gegenstandes rechtfertigen. Dieses Sichselbstbegründen als Methode und System ist die Aufgabe eines dritten Theils der kirchenrechtlichen Fundamentallehre, des methodologischen und systematologischen.

Wie aber die Philosophie des positiven Kirchenrechts sich zum principialen Theil verhält, nämlich als abgeleitet zu einem begründenden, so verhält sich zu dem methodologischen Theil der vierte Theil, der eine organische Statistik der kirchenrechtlichen Literatur enthält, indem nämlich die kirchenrechtliche Literatur der Gegenwart als Resumé und geschlossenes Ganze aller jener methodologischen und systematologischen Processe erscheint, welche in einzelnen Zeitaltern die kirchenrechtliche Wissenschaft partiell beherrscht haben, so daß die Gegenwart nur der wissenschaftlich schöpferische Abschluß der specialen literarischen Thätigkeiten der Vergangenheit ist.

So verzweigt sich also der I. Theil des ganzen Systems, die Fundamentallehre, in folgende vier Theile:

1. in den principialen, 2. die Philosophie des positiven Kirchenrechts der einzelnen christlichen Bekenntnisse, 3. in den methodologischen und systematologischen Theil, 4. in die organische Statistik der kirchenrechtlichen Literatur der Gegenwart.

In allen diesen Richtungen fundirt in einem wissenschaftlichen Proceß sich das Kirchenrecht, setzt sich nach allen Seiten und entwickelt seine Idee, seinen Begriff.

II. Diese Idee, dieser Begriff des Kirchenrechts offenbart sich aber in realen Bildungen durch die Lebensalter des Christenthums hindurch, und so hat, wie die christliche Kirche, so

ihr Recht seine Geschichte. An den fundamentalen Haupttheil des Kirchenrechts schließt sich daher in lebendiger Abfolge der historische Haupttheil. Und dieser ist ein durchaus wesentlicher, der sich als solchen aus der gesammten Oekonomie des Christenthums heraus erweist, und zwar nicht blos in seiner nächsten engsten Bedeutung, sondern im mächtigsten Einfluß auf die allgemeine Geschichte des Geschlechts.

Denn wenn, wie schon früher erwiesen wurde, das dem Menschen angeborene religiöse Bewußtsein nur unter göttlicher Erregung in den Fluß seiner Selbstvermittlung gezogen wird, wenn es später, sich selbst überlassen, nur zur Erkenntniß seiner Nichtbefriedigung gelangt und als höchste Leistung nur die Sehnsucht nach dem göttlichen Reich erringt, so mußte, nachdem die Menschheit für die Aufnahme des göttlichen Reiches vorbereitet und die Unbefriedigtheit der Menschheit mit der eigenen religiösen Errungenschaft zum allgemeinen Bewußtsein gekommen war, das große Zusammentreffen der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit und der göttlichen Erlösung geschichtlich eintreten. Dieses geschah durch Christus. So ist das Christenthum im absoluten Sinn historisch: es erweist sich in seiner weltgeschichtlichen Nothwendigkeit, in seiner ewigen Voraussetzung, in seiner zu vollziehenden Universalität: es ist die absolute Wahrheit, welche der Geschichte des ganzen Geschlechts innere Uebereinstimmung und Einheit bringt.

Wie aber das Christenthum der ganzen hinter ihm liegenden Geschichte Schluß und Deutung gibt und so als ihre Erfüllung gilt, so gibt es als weltgeschichtlicher Wendepunkt für alle Zukunft einen neuen Ansatz, den Keim eines großen neuen Lebens: das Princip und den Ursprung einer menschheitlichen Entwicklung: und da der ganze seitherige Verlauf der Weltgeschichte nur die actuale Entfaltung des potential eingewickelten christlichen Princips ist, so läßt sich das Wesen des Christenthums selbst nur auf historischem Wege erklären.

Das **Christenthum ist** aber auch in dem Sinn historisch, daß es als **geschichtliche** Thatsache seine Grundlegung in Denkmalen **ausgeführt hat**. Die Einführung dieser christlichen Quellen in **das Bewußtsein** der Menschheit, die Vermittlung ihres **Verständnisses** zur lebendigen Lehre geschah in *stetiger* **Fortbildung**: **die** formelle Feststellung der Quellen der Lehre als **kirchlichen Sammlung**, die Bestimmung ihrer Geltung in der **Kirche**, **wie** sie die Lehre vom Kanon entwickelt, die **Sicherung** der Authenticität und der Integrität der heiligen **Schriften**, als Gegenstand der biblischen Kritik, die **Auslegung** dieser Quellen als Gegenstand der Hermeneutik, **welche** die Theorie der Auslegung gibt und der Exegetik, **welche** die Einführung der Theorie der Auslegung in die **Uebung** an dem christlichen Bewußtsein vollzieht, die Gestaltung des aus den heiligen Schriften gewonnenen Offenbarungsbewußtseins zum System der biblischen Theologie durch die Beziehung auf das Leben des Erlösers, als den Mittelpunkt derselben, lassen sich nur an dem christlichen Bewußtsein, wie es in der von der kirchlichen *Autorität* geleiteten und gesicherten Tradition erscheint, ermessen *und vollziehen*, und da die Tradition nur das bei aller geschichtlichen Entwicklung sich in seiner Identität erkennende Gesammtbewußtsein der Kirche ist, so sind sie daher alle durch ein historisches Moment bedingt: diese Wissenschaften sind aber auch geschichtlich bedingt, sofern sie als begriffliche Auffassung des sich entwickelnden kirchlichen Bewußtseins einen geschichtlichen Verlauf und eine historische Entwicklung haben. Die christliche Wahrheit selbst, von ihrer Einheit in die Totalität ihrer Beziehungen sich dialektisch fortbewegend, trägt in sich ein System, das, wissenschaftlich erkannt und gegliedert, die Dogmatik ist: und wenn diese das objective Abbild des Bewußtseins Christi ist, so ist dieses Bewußtsein des Erlösers nach allen seinen Richtungen und Beziehungen doch erst nach langer kirchlicher Erörterung und reifer wissenschaftlicher Durcharbeitung zur wissenschaftlichen Klarheit und Ent-

wickeltheit gekommen. Es zeigt sich eine zumal auch von den Häresien erregte dialektische Bewegung der christlichen Begriffe und Ideen, sowohl in der gegenseitigen Filiation als in der Convergenz derselben zum System der Dogmatik. Diese Bewegung betrachtet die Dogmengeschichte, und da die Dogmatik der Mittelpunkt der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens ist, so muß auch die von ihr folgeweise bedingte Liturgie ihre Entwicklungsgeschichte haben, welche die Archäologie bildet, eben so die Moral und das Kirchenrecht als die Darstellung des kirchlichen Lebens, so daß, wie die Dogmengeschichte den innern Proceß der christlichen Wahrheit, so die Kirchengeschichte den äußern Proceß des kirchlichen Lebens nach seinen verschiedenen Richtungen nachbildet, und so den Verlauf des Reiches Gottes und die allmälige Verwirklichung des göttlichen Weltplans darstellt. Da nun das Kirchenrecht nur die Formen des kirchlichen Gemeinschaftslebens entwickelt, und diese Formen von dem innern Geiste der Kirche, von ihrem höchsten Gesetz und Zweck erfüllt und getragen sind, so muß das System des Kirchenrechts wesentlich einen historischen Haupttheil enthalten. Dieser historische Haupttheil muß ähnlich, wie der fundamentale Haupttheil, eingetheilt werden. Da aber jede historische Entwicklung in organischen Perioden verläuft und nach diesen behandelt wird, so gibt es zwei Wege der geschichtlichen Methoden, die synchronistische und die chronologische, von welchen die erstere das Moment der Abfolge des Auseinanderentstehens der Thatsachen, die andere hingegen das Moment der Coordination, des Nebeneinanderbestehens, des Wechseleinflusses und gegenseitigen Sichbedingens versäumt. Um die Vermittlung der beiden Momente und Methoden, die Gewinnung der Vortheile beider und die Vermeidung der Nachtheile beider zu erwirken, muß der historische Hauptttheil, der in einer innern organischen Periodisirung verläuft, folgende Anlage erhalten:

1. Vorangehen muß als ein Ergebniß der synchronistischen Uebersicht einer jeden Periode eine **Geschichte des kirchlichen Geistes in grundzüglicher Charakteristik** des gesammten kirchlichen Lebens der verschiedenen Zeiträume, welche sich an die in den theologischen Wissenschaften zu betrachtende innere Entwicklung der Kirche anlehnt.

2. Sodann folgt eine **Geschichte der kirchlichen Verfassung, Regierung und Verwaltung.**

3. An diese schließt sich eine **Geschichte der kirchlichen Gesetzgebung** an, worauf sich der historische Haupttheil

4. mit einer **Geschichte der Bildung der Kirchenrechtswissenschaft** schließt, die den Wechsel der gemeinsamen Auffassung des gesammten Wesens, der Verfassung, Regierung und Verwaltung der Kirche nachempfindet.

Die Eintheilung dieses geschichtlichen Haupttheils und dessen Angehörigkeit in das System der Kirchenrechtswissenschaft erweisen sich auf folgende Weise:

1. Die **Geschichte des kirchlichen Geistes in einer grundzüglichen Charakteristik** des kirchlichen Lebens *in den verschiedenen* Zeiträumen, welche in jeder Periode das **Wesen** der Kirche behandelt, zeigt sich schon dadurch nothwendig, daß, obwohl das **Wesen** der Kirche von dem Erlöser gesetzt und in so fern unwandelbar ist, doch bei jedem Recht, und so auch bei dem der Kirche eine in den Perioden wechselnde Anerkennung und Aneignung von Seite der Gemeinschaft wesentlich nothwendig ist, in welcher subjectiven Annahme das gottgesetzte Wesen der Kirche allerdings nicht fehlen darf, in welchem es aber doch bald reiner, bald verdeckter hervortritt. In sofern ist für jeden Zeitraum die Auffassung des herrschenden, das gesammte Kirchenthum bedingenden kirchlichen **Geistes** nothwendig, der somit seine Geschichte hat.

2. Von diesem kirchlichen Geiste wird nun in jedem Zeitraum der ganze Inbegriff der gesellschaftlichen Normen, welche

wickeltheit gekommen. Es zeigt sich eine zumal auch von den Häresien erregte dialektische Bewegung der christlichen Begriffe und Ideen, sowohl in der gegenseitigen Filiation als in der Convergenz derselben zum System der Dogmatik. Diese Bewegung betrachtet die Dogmengeschichte, und da die Dogmatik der Mittelpunkt der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens ist, so muß auch die von ihr folgeweise bedingte Liturgie ihre Entwicklungsgeschichte haben, welche die Archäologie bildet, eben so die Moral und das Kirchenrecht als die Darstellung des kirchlichen Lebens, so daß, wie die Dogmengeschichte den innern Proceß der christlichen Wahrheit, so die Kirchengeschichte den äußern Proceß des kirchlichen Lebens nach seinen verschiedenen Richtungen nachbildet, und so den Verlauf des Reiches Gottes und die allmälige Verwirklichung des göttlichen Weltplans darstellt. Da nun das Kirchenrecht nur die Formen des kirchlichen Gemeinschaftslebens entwickelt, und diese Formen von dem innern Geiste der Kirche, von ihrem höchsten Gesetz und Zweck erfüllt und getragen sind, so muß das System des Kirchenrechts wesentlich einen historischen Haupttheil enthalten. Dieser historische Haupttheil muß ähnlich, wie der fundamentale Haupttheil, eingetheilt werden. Da aber jede historische Entwicklung in organischen Perioden verläuft und nach diesen behandelt wird, so gibt es zwei Wege der geschichtlichen Methoden, die synchronistische und die chronologische, von welchen die erstere das Moment der Abfolge des Auseinanderentstehens der Thatsachen, die andere hingegen das Moment der Coordination, des Nebeneinanderbestehens, des Wechseleinflusses und gegenseitigen Sichbedingens versäumt. Um die Vermittlung der beiden Momente und Methoden, die Gewinnung der Vortheile beider und die Vermeidung der Nachtheile beider zu erwirken, muß der historische Hauptttheil, der in einer innern organischen Periodisirung verläuft, folgende Anlage erhalten:

1. Vorangehen muß als ein Ergebniß der synchronistischen Uebersicht einer jeden Periode eine Geschichte des kirchlichen Geistes in grundzüglicher Charakteristik des gesammten kirchlichen Lebens der verschiedenen Zeiträume, welche sich an die in den theologischen Wissenschaften zu betrachtende innere Entwicklung der Kirche anlehnt.

2. Sodann folgt eine Geschichte der kirchlichen Verfassung, Regierung und Verwaltung.

3. An diese schließt sich eine Geschichte der kirchlichen Gesetzgebung an, worauf sich der historische Haupttheil

4. mit einer Geschichte der Bildung der Kirchenrechtswissenschaft schließt, die den Wechsel der gemeinsamen Auffassung des gesammten Wesens, der Verfassung, Regierung und Verwaltung der Kirche nachempfindet.

Die Eintheilung dieses geschichtlichen Haupttheils und dessen Angehörigkeit in das System der Kirchenrechtswissenschaft erweisen sich auf folgende Weise:

1. Die Geschichte des kirchlichen Geistes in einer grundzüglichen Charakteristik des kirchlichen Lebens in den verschiedenen Zeiträumen, welche in jeder Periode das Wesen der Kirche behandelt, zeigt sich schon dadurch nothwendig, daß, obwohl das Wesen der Kirche von dem Erlöser gesetzt und in so fern unwandelbar ist, doch bei jedem Recht, und so auch bei dem der Kirche eine in den Perioden wechselnde Anerkennung und Aneignung von Seite der Gemeinschaft wesentlich nothwendig ist, in welcher subjectiven Annahme das gottgesetzte Wesen der Kirche allerdings nicht fehlen darf, in welchem es aber doch bald reiner, bald verdeckter hervortritt. In sofern ist für jeden Zeitraum die Auffassung des herrschenden, das gesammte Kirchenthum bedingenden kirchlichen Geistes nothwendig, der somit seine Geschichte hat.

2. Von diesem kirchlichen Geiste wird nun in jedem Zeitraum der ganze Inbegriff der gesellschaftlichen Normen, welche

4. Da die gesammte göttliche Offenbarung der menschlichen Erkenntniß dargeboten ist, und erst durch diese geistige Vermittlung in das Leben der Gemeinschaft tritt, so wirkt die die christliche Wahrheit entwickelnde dialektische Bewegung von der Mitte des Systems christlicher Wissenschaft heraus auch auf die Wissenschaft von den Formen der kirchlichen Gemeinschaft, und es erhebt sich das ursprünglich unvermittelte Gefühl der Angehörigkeit an die Kirche allmälig zur Klarheit der Erkenntniß der sich hier darstellenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Es bildet sich eine Wissenschaft des Kirchenrechts, welche, da sie auf der einen Seite von der Entwicklung der theologischen Erkenntniß und auf der andern Seite von der rechts- und staatswissenschaftlichen Cultur bedingt ist, in dieser doppelten Bedingtheit sich im Lauf der Zeiten erweitert und ergänzt. Die wissenschaftliche Errungenschaft einer jeden Zeit bildet dann den Ausgangspunkt für die kirchenrechtswissenschaftliche Thätigkeit der folgenden Zeit.

Auf diese Weise hat jedes Zeitalter ein System des Kirchenrechts als Ausdruck seiner Erkenntniß der kirchlichen Ordnung, und die ganze kirchenrechtliche Wissenschaft zeigt in der Bildung der den innern organischen Gesetzen, so wie den Bestimmungen der theologischen und der Rechts- und Staatswissenschaft folgenden Literatur einen regelmäßigen Bildungsproceß der Wissenschaft. Diesen Proceß hat wissenschaftlich nachzubilden die Literärgeschichte des Kirchenrechts.

Der letzte Ring in der Entwicklung der Wissenschaft führt zu dem System der Wissenschaft der Gegenwart.

III. Die Exposition des Systems der kirchenrechtlichen Wissenschaft der Gegenwart ist aber die Aufgabe des dogmatischen Haupttheils. Dieser hat, wie der historische Haupttheil die reale Dialektik der Idee des Kirchenrechts darstellen soll, die ideale Dialektik dieser Idee zu entwickeln. Dieses in der Gegenwart giltige und geltende Kirchenrecht, das die Geltung eines innern und äußern Systems sich geben und rechtfertigen soll, hat nun einen doppelten Stoff: ein Theil

seiner Bestimmungen ist nämlich wesentlich und unwandelbar, ein anderer Theil hängt mit der Kirche entfernter zusammen, und ist wandelbar. Die wesentlichen Bestimmungen des Kirchenrechts erklären sich aus der göttlichen Gesetztheit der Kirche; denn da die Erlösung in der Kirche fortgesetzt wird, so muß das Wesen des Erlösers in der Kirche selbst fortdauern: da nun die Wirksamkeit des Erlösers ihn wesentlich in dreifacher Eigenschaft, als Propheten, Hohepriester und König darstellte, so muß zur Fortsetzung der Erlösung eine von ihm eingesetzte lehrende, priesterliche und regierende Thätigkeit in der Kirche fortdauern, welche ihr Wesen und ihre Ermächtigung durch ihren Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Erlösers erweist. So besteht in der Kirche eine Lehrgewalt, eine Weihegewalt, eine Regierungsgewalt, welche Gewalten, da die erste nur das Wort des Erlösers lehren, die zweite nur die Gnade des Erlösers spenden, die dritte nur die Gesellschaftsordnung des Erlösers ausführen soll, unter der Verwaltung der mit dem göttlichen Geist bewidmeten Kirche das Wesen der Kirche gleich und lebendig durch alle Stufen ihrer Entwicklung durchführen. Weil aber die Kirche in die wechselnden Verhältnisse und Schicksale der Menschheit einzutreten bestimmt ist, und in ihrer zeitlichen und örtlichen Erscheinung mit andern gesellschaftlichen Ordnungen zusammen tritt, so muß ein Theil des Rechts der Kirche, welches alle ihre Beziehungen ordnen muß, an dieser Wandelbarkeit Theil nehmen.

Bei der Beharrlichkeit des größten Theils der kirchenrechtlichen Bestimmungen wird so ein minderer Theil derselben einem Wechsel unterworfen sein. Diese Verbindung des Bleibenden und Wechselnden ist nicht bloß dem Kirchenrecht eigen, sondern auch allen andern Theilen des kirchlichen Lebens, und deßwegen bewirkt ein Wechsel in diesen letztern auch einen Wechsel in dem Recht der Kirche. Ein solcher Wechsel an dem bleibenden Wesentlichen zeigt sich bei dem kirchlichen Lehramt als der Verkündung des göttlichen Worts, wie sie der

Gegenstand der Symbolik, Katechetik und Homiletik ist, er zeigt sich in der Vollziehung des göttlichen Worts, in der Kirchenzucht, wie sie der Gegenstand der kirchlichen Pädagogik ist, ein solcher Wechsel zeigt sich bei der Weihegewalt, in dem Cult der Religion als der lebendigen Einigung des Menschen mit Gott, durch die Theilnahme an den göttlichen Mysterien, wie dieser Cult Gegenstand der Liturgik ist. Der Wechsel in allen diesen Offenbarungen des kirchlichen Lebens bewirkt nun nothwendig auch einen Wechsel in der äußern kirchlichen Gemeinschaft, die nur die Form der innern geistigen kirchlichen Gemeinsamkeit ist.

Daraus erklärt sich die Gliederung des dogmatischen Theils des Systems des Kirchenrechts. Da die ganze göttliche Heilsordnung der Kirche eine Ordnung der göttlichen Ideen ist, welche sich alle auf die Erlösung beziehen, so daß die ganze Idee des Christenthums sich in einen Organismus von Ideen besondert, welche sich in eben so viele kirchliche Institutionen vergliedern, so gibt es für alle diese in dem Evangelium angezeigten und daraus zu schöpfenden Institutionen einen Begriff, der als wissenschaftliche προλη ψις oder Anticipation der lebendige Grund für die ganze geschichtliche Ausbildung und dogmatische wissenschaftliche Auffassung wird. Dieser Begriff entwickelt sich dann lebendig in der Geschichte und secundär in der Wissenschaft.

Da der gegenwärtige Stand jeder kirchenrechtlichen Lehre sich nur durch die Zurückbeziehung auf den Anfang und die Idee ihres Gegenstandes, der kirchlichen Institution und die Vermittlung des Anfangs der Einrichtung mit ihrer Gegenwart, folglich nur historisch erklären läßt, so muß jede Lehre als Einleitung eine rechtsgeschichtliche Erklärung haben, so daß also die materielle oder innere Rechtsgeschichte mit dem dogmatischen System verbunden wird.

Der Begriff offenbart sich aber auch wissenschaftlich, d. h. er gruppirt sich in dialektischer Genesis mit den andern Begriffen kirchlicher Institutionen zu einem Ganzen. Die Dar-

stellung des dogmatischen Theiles muß daher wesentlich ein System sein, d. h. eine Form der innern Dialektik der Sache, in welcher alle Begriffe zu einer so lebendigen Einheit verbunden sind, daß die äußere methodische Gliederung nur eine Gliederung des Inhalts und die in der Eintheilung sich darstellende Bewegung des Gedankens nur die Abspiegelung des innern Lebens des Gegenstandes ist: kurz das System des Kirchenrechts muß die concrete Totalität des Seins und Lebens der Kirche als Einheit wieder geben.

Diese Einheit erzeugte im Verlauf der Geschichte das ganze System und die ganze Abfolge der kirchlichen Institutionen: in diesen stellt sich daher gewissermaßen ein äußeres System dar, welches die Wissenschaft als die organische Eintheilung ihres Inhalts aufzunehmen hat.

Allein mit der Geschichte der kirchlichen Institutionen verlief in gleichzeitiger Anbildung die Wissenschaft, welche so viele aus der Idee der Kirche derivativ entsproßte Ideen umschließt, als der Organismus der Kirche Institutionen enthält. Dieser Kreis und diese Abfolge der Ideen bildet ein inneres System, welches als Seele des äußern, gleichsam leiblichen Systems die Idee der Kirche in ihrer Entfaltetheit darstellt. So muß das äußere System durch das innere System getragen werden, für eine jede Abtheilung des äußern Systems muß sich eine specifische höchste Grundidee und ein specifisches höchstes Grundprincip aufdecken lassen: das äußere und das innere System aber müssen sich zur organischen lebendigen Wissenschaft zusammenschließen.

Allein in jedem lebendigen Organismus spiegelt die letzte organische Monade den Bau und die Belebung des ganzen Organismus wieder in sich ab, und so muß also selbst auch bei dem engsten Particularismus des Rechts der Landeskirche, so wie in der engsten unmittelbar praktischen Casuistik diese Entfaltetheit des innern und äußern Systems der Kirchenrechtswissenschaft, wie sie aus der unmittelbaren Idee ausging, sich wieder zu einer vermittelten Idee zusammen fassen,

so daß die große Totalität der Idee der Kirche in der concretesten Individualität vollkommen sich wieder gibt.

Diese Einheit und organische Disposition der Darstellung droht aber durch die in der christlichen Kirche eingetretenen Trennungen und durch die in Folge der Ablösungen von der Einen Kirche entstandenen Bildungen anderer Kirchen gestört zu werden, da der besondere Lehrbegriff der ausgeschiedenen Kirchen auch in ihrem Kirchenrecht sich geltend macht. Allerdings müssen die confessionalen Modificationen des Rechts der christlichen Kirche unterschieden werden. Es muß so das Recht der katholischen Kirche als der Ur- und Stammkirche zuerst dargestellt werden, worauf die Entwicklung zu dem Recht der andern christlichen Kirchen nach der Abfolge, in welcher sie sich von der Mutterkirche abgelöst haben, fortschreitet. So schließt sich an die Darstellung des Rechtes der katholischen Kirche die des griechischen Kirchenrechts an, und schließt sich mit der des protestantischen Kirchenrechts ab. Allein ist bei dieser gegenseitigen Anschließung nicht eine Alteration des Rechts der später in die Ablösung eingetretenen Kirchen zu befürchten? Keineswegs. Denn da die griechische und die protestantische Kirche das Recht auf ihren eigenen Bestand und die Besonderheit ihrer Institutionen nicht auf ihre Abstammung von der katholischen Kirche, welche sie ja leugnen, zurückführen, sondern vielmehr den Anspruch erheben, die christliche Urkirche wieder hergestellt zu haben, so wird dadurch die Einheit und Geschlossenheit der Entwicklung dieser ausgeschiedenen Kirchen keineswegs aufgehoben. Weil aber weder die griechische Kirche, noch die protestantische Kirche sämmtliche Institutionen der katholischen Kirche, sondern nur einzelne derselben ganz, und bei vielen andern nur einzelne Seiten derselben bestritten hat, so muß allerdings sowohl das Recht der griechischen, als das der protestantischen Kirche an das katholische Kirchenrecht als an ihren Ausgangspunkt sich anlehnen. Insofern bildet das katholische Kirchenrecht noch immer das Bindungsmittel der von der katholischen

Kirche abgelösten christlichen Bekenntnisse. In diesen ausgetretenen Kirchen hat aber die Tendenz der Trennung, welcher sie ihre Entstehung verdanken, in innerer Folgerichtigkeit fortgewirkt. So hat sich in der morgenländischen Kirche die russische wieder ausgeschieden, und ihre Selbstständigkeit errungen, wie in unsern Tagen die Kirche des neu gegründeten Königreichs Griechenland ihre Unabhängigkeit erklärt hat[1]).

Die protestantische Kirche aber ist in zwei Bekenntnisse auseinander gegangen, und hat sich formell und verfassungsmäßig in so viele Kirchen geschieden, als Staaten sind, in welchen sie aufgenommen wurde, daher der bloß nationale

---

1) Diese Unabhängigkeitserklärung der griechischen Kirche (*Διακηρυξις περι τῆς ἀνεξαρτησιας τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησιας* ist in der *Ἐφημερις της Κυβερνησεως του βασιλειου της Ελλαδος, αριθμ.* 23, *Ναυπλιον, Αὐγουστου* 1. (13. August) enthalten. Nach dem Eingang: *Οθων, ἐλεῳ θεου βασιλευς της Ἑλλαδος, Λαβοντες ὑπ' ὀψιν την περι διακηρυξεως τῆς ἀνεξαρτησιας τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησιας και περι συστασεως Συνοδου διαρκοῦς ὁμοφωνως ἐκφρασθεῖσαν ἐφεσιν τῶν ἐνταῦθα συνηγμενων Μητροπολιτῶν, Ἀρχιεπισκοπων και Ἐπισκοπων τοῦ ἡμετερου Κρατους, ἀκουσαντες δε και την γνωμην τοῦ ἡμετερου Ὑπουργικοῦ Συμβουλιου ἀπεφασισαμεν και διαταττομεν τα ἀκολουθα,* erfolgt die Unabhängigkeitserklärung in Artikel 1 und 2:

Ἀρθρ. 1.

Ἡ ὀρθοδοξος Ἀνατολικη Ἀποστολικη Ἐκκλησια τοῦ Βασιλειου τῆς Ἑλλαδος, εν Πνευματι μη ἀναγνωριζουσα ἀλλην κεφαλην, παρα τον Θεμελιωτην τῆς Χριστιανικῆς πιστεως τον Κυριον και Σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστον, κατα δε το διοικητικον μερος ἐχουσα ἀρχηγον τον Βασιλεα τῆς Ἑλλαδος, εἶναι αὐτοκεφαλος και ἀνεξαρτητος ἀπο πασης ἀλλης ἐξουσιας, φυλαττομενης ἀπαραχακτου τῆς δογματικῆς ἑνοτητος, κατα τα παρα πασῶν τῶν ὀρθοδοξων Ἀνατολικῶν ἐκκλησιῶν ἀνεκαθεν πρεσβευομενα.

Ἀρθρ. 2.

Ἡ ὑπερτατη Ἐκκλησιαστικη ἐξουσια ἐναποκειται, ὑπο την τοῦ Βασιλεως κυριαρχιαν, ἐις χεῖρας Συνοδου διαρκοῦς, φερουσης το ὀνομα: „Ἱερα Συνοδος τοῦ Βασιλειου τῆς Ἑλλαδος“.

und eigentlich noch engere staatliche Charakter des protestantischen Kirchenrechts.

Bei der in neuster Zeit eingetretenen Erschütterung des Ansehens der Symbole besteht für die protestantischen Kirchen keine positive Einheit mehr, sondern nur noch die negative Einheit in der Bestreitung der positiven Einheit. Es besteht daher formell eigentlich nicht einmal ein nationales, z. B. teutsches gemeines protestantisches Kirchenrecht aus sich, sondern höchstens als Ableger des gemeinen teutschen Staatsrechts durch die gleiche öffentlich rechtliche Behandlung der Kirche in den teutschen Staaten. Einen gemeinsamen positiven Grund und Mitte haben alle diese protestantischen Kirchenrechte nicht: sie sind also auch keine Entwicklungen aus diesem Grunde, sondern wenn sie eine Uebereinstimmung unter sich zeigen, so ist dieses eine Folge entweder der Gemeinsamkeit ihrer Bestreitung eines früher allen, und so auch ihnen gemeinsam gewesenen Positiven oder aber die Gleichheit der Entwicklung der Staatsgewalt in Beziehung auf die Kirche oder endlich gegenseitiger Nachahmung der Staatsregierungen in diesem Verwaltungskreise, der unter den Einfluß der nationalen politischen Entwicklung gerathen ist. Es ist sonach dieses gemeinsame protestantische Kirchenrecht eher ein vergleichendes, als ein gemeines zu nennen.

Dagegen einen wahrhaft positiven gemein giltigen und einheitlichen Charakter hat das katholische Kirchenrecht, das in seinem Wesen und in seiner Hauptrichtung die Einheit seines Ursprungs und seiner autonomischen Entwicklung beurkundet, und nur insofern particuläre Modificationen annimmt, als die particuläre Kirche und deren Regierung als organisches Glied im Organismus der Gesammtkirche unbeschadet der Einheit dieser ihre individuelle Bestimmung und Selbstregierung bethätigt, und in Beziehung auf diese die Staatsregierung in dem Kreise ihrer Zuständigkeit, d. h. in der Ausübung ihres jus majestaticum circa sacra sie einführen darf.

So eröffnet sich nach der bisherigen Ausführung jede Lehre des Kirchenrechts im dogmatischen Theil, welcher den ganzen Cyclus der Institutionen durchgeht, mit dem Begriff des Instituts als der geschlossenen Idee seiner geschichtlichen Entwicklungen, zeigt sodann die Exposition dieses Begriffs in der rechtsgeschichtlichen Entwicklung des Instituts in einer successiven Evolution aller Seiten desselben, sammelt dann diese in dem vollen Abschluß der betreffenden Einrichtung in der Gegenwart, und zwar zuerst nach dem jetzt geltenden gemeinen katholischen Kirchenrecht, sodann nach dem s. g. gemeinen griechischen und protestantischen Kirchenrecht, allenfalls mit Hervorhebung des wegen eines unmittelbar praktischen Bedürfnisses oder durch nationale Eigenthümlichkeiten wichtigen Rechtes der Particularkirchen, wie z. B. der englischen, scandinavischen, holländischen u. a.

So wiederholt sich im dogmatischen Theil als der Mitte der Doctrin ein verkürztes Spiegelbild des Ganzen. Was der fundamentale Haupttheil fürs Ganze ist, das ist der Begriff für das System, was der historische Haupttheil fürs Ganze ist, das ist die innere Rechtsgeschichte für das System, was der dogmatische Haupttheil fürs Ganze ist, das ist die dogmatische Darstellung für das System, und was der praktische Haupttheil fürs Ganze ist, das ist die particularrechtliche, unmittelbar praktische Darstellung für das System.

Allein die vorhin erwähnten Eintheilungen alle beziehen sich nur auf die allgemeinen objectiven Begrenzungen des Systems, und ihre quellenmäßige Abscheidung; innerhalb dieses von der Natur des Gegenstandes gezogenen Rahmens entwickeln sich dann aus dieser Idee heraus der Bau und das Leben der Kirche in einem cyklischen Organismus von sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden Institutionen, in welchen sich eben so viele Theilinstanzen und Theilfunctionen des kirchlichen Seins und Lebens, getragen vom Geiste der Gemeinschaft, darstellen.

Dieser institutionale Organismus gliedert sich nun so:

Die Kirche stellt sich zuerst **in sich** und zwar in die wesentlichen Momente ihrer Totalität besondert dar, sodann bethätigt sie als geschlossene Totalität eine stetige **Einwirkung auf das weltliche Leben der Menschheit**, dessen Heiligung sie als ihren Beruf erkennt. So stellt sich das Recht der Kirche in folgenden vier Hauptmomenten, als eben so vielen fundamentalen Gliedern des Kirchenrechts, dar.

I. Verfassungsrecht.

Es entwickelt den **Zweck** der Kirche als die verwirklichte göttliche Idee und den vollzogenen allgemeinen göttlichen Beschluß der Erlösung und Heiligung der Menschheit. Dieser von Gott gesetzte und von der Menschheit anerkannte Zweck ist eine substantiale Macht, welche sich in der Setzung ganzer Ordnungen beurkundet, von welchen die Rechte der kirchlichen Gesammtheit und der von ihr umschlossenen Gläubigen als eben so viele Pflichten geordnet sind. Diese fundamentalen Ordnungen und die darin wurzelnden Rechte und Pflichten, welche mit dem Wesen der Kirche und der religiösen Natur des Menschen als solcher schon mitgesetzt sind, sind der Gegenstand des **kirchlichen Verfassungsrechts**.

II. Regierungsrecht.

Der von dem persönlichen Gott für die persönliche Erlösung der Menschheit gesetzte, auf die gesunkene Persönlichkeit derselben berechnete und von ihr angenommene Zweck der Kirche kann nur von einer persönlichen Macht ausgeführt werden, die, wie von Gott verordnet, so von der Menschheit als gottgeordnet anerkannt ist. Diese Macht ist die von der Gemeinde wesentlich abgesonderte **Regierung der Kirche** in subjectiver Bedeutung, welche in rechtliche Beziehungen zu der gläubigen Gesammtheit und zu den einzelnen Gläubigen tritt. Ihr Beruf, die **Regierung** der Kirche im **objectiven** Sinn, gliedert sich aus dem Zweck der Kirche in drei

große, verfassungsmäßige Functionen heraus, welche alle nur die Einzelentwicklungen des Zweckes der Kirche, und als solche zugleich Mächte, Gewalten sind. Diese sind die Gewalt der Lehre, die Gewalt der Weihe, die Gewalt der Gemeinschaftsleitung.

Als substantiale und auch zugleich persönliche Gesammtgewalt setzt die Kirchenregierung so viele untergeordnete Kreise ihrer Wirksamkeit, als immanente Unterschiede in ihr selbst sind. Diese sustantialen sich abgliedernden Kreise der Offenbarung der den Zweck der Kirche auszuführen berufenen Kirchenregierung sind die Kirchenämter, die objectiv den Organismus der Kirchenregierung bilden, während sie subjectiv die bestimmten Subjecten zustehenden Rechte und Pflichten zu der Theilnahme an der Ausübung der Kirchenregierung in bestimmten Sphären sind. Es besteht sonach eine objective und eine subjective Hierarchie. Da nun die Hierarchie ihre geistige Selbstständigkeit in der Berufung Gottes hat, so muß sie, um die für ihren Beruf unerläßliche amtliche Selbstständigkeit gegenüber der Gemeinde zu gewinnen und zu behaupten, auch eine materielle Selbstständigkeit in einer festen Vermögensbewidmung besitzen, welche, mit dem Organismus der Aemter parallel verlaufend, jedem derselben die sachliche Fundation zuscheidet. So gründet sich jedes kirchliche Amt geistig in Gottes Berufung und irdisch in der Festigkeit der Sachenwelt.

Die Kirchengewalt, ihre Beziehung zu der kirchlichen Gesammtheit einerseits und zu deren einzelnen Gliedern andererseits, ihre Selbstzergliederung in die einzelnen Kirchengewalten als Träger eben so vieler Berufe, ihre objective Anordnung in Aemtern, ihre subjective Besetzung, Bekleidung und ihre Entziehung, endlich ihre Vermögensbewidmung sind der Gegenstand des kirchlichen Regierungsrechts.

III. Verwaltungsrecht.

In dem Verfassungsrecht setzt und begründet sich die Kirche

gleichsam selbst, und in dem Regierungsrecht gibt sie sich gleichsam ihre Organe für ihre Thätigkeit in den Aemtern und ihren Trägern; allein die Thätigkeit selbst gibt sich die Kirche erst in der Verwaltung, in welcher das Amt und dessen Träger sich an das zu besorgende Bedürfniß und Interesse der einzelnen Persönlichkeiten wenden: die Verwaltung ist daher die Subjectivirung und Individualisirung der Kirchenregierung. Sie hat also keine selbstständige Gewalt, sondern die der Kirchenregierung im Allgemeinen vertraute Gewalt geht in dem Kreise ihrer Aemter in ihre Competenz für die kirchlichen Bedürfnisse der einzelnen Persönlichkeiten ein. Diese sind entweder kirchliche Gemeinden oder einzelne Gläubigen. Darnach ist die kirchliche Verwaltung entweder eine collective, welche auf die Gemeinden und auf die wesentlichen Momente des christlichen Lebenscyklus derselben geht (das gottesdienstliche Leben), oder sie ist eine individuelle, welche sich an das christliche Individuum wendet, und sich auf die wesentlichen Momente des Lebenscyklus des einzelnen Christen bezieht (Seelsorge).

Die Form der verwaltenden Thätigkeit ist aber die der Kirchenregierung selbst, welche ja die Verwaltung nur specificiren und individualisiren soll, folglich ist diese Thätigkeit:

1) die der Lehre, 2) die der Weihe, 3) die der Gemeinschaftsleitung, und diese letztere wieder a. Gesetzgebung, b. Aufsicht, c. Gericht, d. Vollzug.

Der Gegenstand der kirchlichen Verwaltung ist daher die Anwendung der Kirchengewalt auf die kirchlichen Bedürfnisse der einzelnen Gesammt- und Sonderpersonen nach amtlicher Zuständigkeit.

IV. Recht der Kirche zur Einwirkung auf das weltliche Leben der Menschheit.

Wie die Kirchenrechtswissenschaft in dem kirchlichen Verfassungs-, Regierungs- und Verwaltungsrecht nur den Selbstaufbau der Kirche, und sonach ihren Stand auf dem eigenen

Boden enthüllt, so tritt nun die Kirche, welche als Sendbotin Gottes unter die in Nationen sich theilende Menschheit hinein wandelt, nothwendig in nationale Beziehungen und Lebensverhältnisse. Sie tritt mit ihrer Heilsbotschaft als der Quelle aller Gesittung zu der nichtchristlichen Menschheit, und zieht sie in einer geistigen Eroberung an sich, indem sie ihr mit dem heiligen Lehrwort, der heiligen Gnade und der heiligen Zucht die Gesittung selber bringt. Das ist die ewige, stete Mission der Kirche, räumlich und zeitlich zu tragen die Kunde des Heils bis an das Ende der Welt, bis Alle eingebaut sind in das geistige Haus, dessen Grundstein der Erlöser ist. Die Kirche folgt in diesem Werk der Mission dem Ruf ihres Stifters und seiner That, da er sich selbst der ihm fremden, ihn verleugnenden heidnischen und jüdischen Menschheit brachte. Aber in dieser Mission verfolgt das Christenthum nur seine extensive Propagation. Nicht weniger groß ist seine intensive nationale Mission. Wo es von einem Volke anerkannt ist, legt es seine endelos reiche Wirksamkeit in einer unbegrenzten immer mehr sich vertiefenden Reinigung und Heiligung des nationalen Lebens, in einer ewig fortschreitenden Erweiterung und Vergeistigung der nationalen Berufe und Zustände aus einander. Keine nationale Ordnung ist so heilig, daß sie nicht noch heiliger werden könnte, werden sollte; kein Verband zwischen Völkern und den Gliederständen des Staates ist so treu und sittlich, daß er nicht noch einer Heiligung fähig wäre. Diese Reinigung und Heiligung bringt das alles Leben durchsäuernde, verjüngende Christenthum, wie des Nordens jüngster Skalde in der Frithiofssaga singt:

„Hans lära, sägs det, vandrar ifrån dal til dal
försmältar hårda hjertan, lägger hand i hand,
och bygger fridens rike på försonad jord [1]).“

---

[1]) „Seine (Christi) Lehre, heißt es, wandert von Thal zu Thal,
Verschmelzet harte Herzen, leget Hand in Hand,
Und baut des Friedens Reich auf der versöhnten Erde.“

Nicht greift in dieser innern Mission die Kirche in den Beruf des Staats: dieser ordnet nach äußerlicher Erkennbarkeit und Einwirkungsfähigkeit selbstständig und ungeirrt die irdischen Verhältnisse der Gemeinschaft; wie aber die Kirche gleich einer Geistergemeinschaft den Staat in heiliger Athmosphäre umzieht, so folgt dem weltlichen Arm des Staats die Geisterhand der Kirche, und wo jener erschlafft, weil er nicht wirken will oder nicht wirken kann, greift sie, wenn doch gewirkt werden soll, ergänzend ein: wie die Lücke der Regierungsthätigkeit sich weitet, weitet sich in folgsamer Elasticität die Wirksamkeit der Kirche, und wenn sie daher im Mittelalter das ganze Civilisationswerk der Zeit auf sich nahm, so geschah es wahrlich nicht in eitler Lust des Herrschens, sondern in verpflichtender Noth, aus der sie die Welt rettete. Wenn daher der Staat sie der Gewaltsanmaßung beschuldigt, so hat er, der damals faule, unfähige, machtlose, dazu den wenigsten Grund; denn, wie er sich ermannte, trat die Kirche zurück, und wahrhaft oft mehr, als Pflicht Recht ihr geboten.

Nicht im Hang zur Gewalt, sondern in der Uebung der Pflicht folgt die Kirche dem Staat auf das Gebiet der staatlichen Cultur, und ergänzt und heilt die Ungenüglichkeit der Staatsgewalt. Und gerade die neueste Zeit, welche die Kirche so recht auf den Altentheil zu setzen, von Herzen bemüht gewesen war, mußte ihr die Genugthuung geben, auf allen Feldern der socialen Cultur des Staates Unmächtigkeit zu bekennen. Wie wenig wirkt die Staatsgewalt auf einzelnen Theilen des Gebietes der ökonomischen Cultur z. B. im Armenwesen, wo er den Proletariat in's Leben gerufen? Wer lehrte an der Pforte der Neuzeit den Landbau, das Gewerk, den Handel, und wer sicherte ihre Errungenschaft? Wer öffnete dem Leiden der Menschheit die geistig und körperlich sorgenden Hospitien, wer nahm der entarteten Mutter das Kind ab, und erzog es im Frieden des geweihten Hauses und zur Sitte des Herrn? Hat der Staat auf dem Gebiet der heilwissen-

schaftlichen Cultur etwas Anderes vermocht, als die Kirche mit ihrer Stiftung von Spitälern und Krankenhäusern nachzuahmen? Wem anders, als der Kirche dankt die neuzeitige Staats- und Rechtsordnung die Pfropfung der germanischen Sittung auf das gediegene Schichtenlager der römischen Cultur, um den Einheitstrieb des römischen Rechtsbegriffs die Mannichfaltigkeitstendenz des teutschen Rechts im reichen Kranze legend? Wer baute die kühne Brücke im Mittelalter zwischen der römischen Gesellschaftsordnung und der germanischen, ohne den erprüften Schatz der erstern aufzugeben und ohne den der letztern zu verzehren? Wer rief im Mittelalter die große Idee des positiven Völkerrechts, als eines Rechts der verbrüderten Menschheit in's Leben, welcher das negative internationale Recht, ein vornehmes Kind der neuern Zeit, wie ein contracter Zwerg nachhinkt? Wer gab im Staatsrecht dem Thron als Pfeiler die gottbegnadete Legitimität und rettete durch die Erklärung des Herrscheramts als einer Gott verantwortlichen Herrscherpflicht die Freiheit der Völker? Wer gab der Strafe den göttlichen Beruf der Sühne der durch den Verbrecher gebrochenen gottgesetzten Ordnung des Rechts und Staats, von welcher die gegenwärtig immer mehr als Zweck der Strafe anerkannte bürgerliche Gerechtigkeit nur ein gebrochenes Schattenbild ist? Wer übte im Bußwesen mit nie mehr erreichtem Erfolg die Besserung der Verbrecher im Gegensatz der in manchem Experiment des modernen Pönitentiarsystems liegenden Viehcur? Wer heiligte im Privatrecht die freie Sitte und Ehrbarkeit als Princip des Personenrechts, die den Besitz der Arbeit relativ anpassende Gleichheit als Princip des Sachenrechts und Treue und Glauben als Princip des Verkehrrechts, und wer vergeistigte den Egoismus des Privatrechts zum Träger einer höhern geistigen Ordnung? Wer glich dem Zweck der Strafe als einer innern Genugthuung für die verletzte göttliche Rechtsordnung den Rechtsweg durch die Einführung des Inquisitionsverfahrens im Strafprocesse an, und bannte mit

dem Zweikampf und den Ordalien den Aberglauben aus den Gerichten? Wer führte im bürgerlichen Gerichtsverfahren durch allmälige Vermittlung des römischen Rechts mit dem germanischen die Strenge der Formen in das Wesen der Sachen hinüber und dadurch zu einer alle Interessen der Rechtsordnung gleichmäßig besorgenden Autorität der Gerichte? Wer verhalf dem Eide zu seiner wahren Verinnerung und zu seinem wahren, weil beschränkten, Gebrauche?

Wer streute den Unterricht von den Klöstern in stiller Einöde in jeden Geist, der seiner begehrte, bis hinauf zu den Universitäten, den Leuchten und Autoritäten jener Zeit und im Gegensatz der jetzigen Abrichtungsanstalten für die Nachzucht der Büreaukratie? Wer begeisterte zur Kunst, die die Mannigfaltigkeit des Lebens zur göttlichen Einheit verklärte? Wer spannte die Dome wie ein Gebet der sich erhebenden Gemeinde in die öde Luft, wer bevölkerte sie mit den Bildern der Heiligen Gottes in Stein und Farbe? Wer zog die göttlichste Ahnung mit den Tönen in die stille Unendlichkeit, wer zauberte den Chor christlich wallender Menschheit in dem Wandelbild der Processionen?

Wer gab mitten im Sturm der Fehden den Gottesfrieden, wer hemmte den blutigen Arm der Blutrache? Wer brandmarkte die Sklaverei, das Strandrecht? Wer wandelte kanonische Bußen in Geldspenden zu gemeinnützigen Bauten? Wer bändigte rohes Nationalgelüste an grausamer Festlust? Wer zügelte Ueppigkeit in Tracht und Mahl?

Wer schützte die Unschuld durch die seelenverwandte Buße gegen die Begierlichkeit des Fleisches, und die Ehe als den Gottesbund, unverbrüchlich über die Gräber hinaus?

So ist nach dem Worte eines sinnigen frühe heimgewandten Geistes „angewandtes, lebendig gewordenes Christenthum der alte katholische Glaube. Seine Allgegenwart im Leben, seine Liebe zur Kunst, seine tiefe Humanität, die Unverbrüchlichkeit seiner Ehen, seine menschenfreundliche Mittheilsamkeit, seine Freude an der Armuth, Gehorsam und Treue machen ihn

als echte Religion unverkennbar und enthalten die Grundzüge seiner Verfassung."

Noch dankt die Welt dieser Erziehung der Kirche das Gute, was sie hat, durch die Geister der Kenner. Was habt ihr, kluge Spätlinge, bei aller Anerkennung der Leistungen der Neuzeit von euern übernächtigen Sorgen dagegen Größeres einzusetzen? Euere Massenarmuth? Euere Zwangsauswanderung? Euere verhungernde Mitwerbung? Euere Fabriksklaverei? Euere Handelsausbeutung? Euere Spitäler für die Experimentirerei der rationalen Routine? Euere Compendiengesetzgebung? Euere formalistische Rabulisterei? Euere Polizeistaatlichkeit mit dem allmächtigen fiscalischen Strafentarif? Euer constitutionelles Gelärme mit der gegenseitigen Täuschung? Euere Abrichterei in Technik und Wissenschaft? Euere academische Kunstimpfe? Euern unehelichen Kinderluxus? Eueren collectiven Ehebruch? Euere Principienlosigkeit? Euere anmaaßliche gouvernementale Omnipotenz und wirkliche Impotenz, mit euerer Regiererei, wo ihr nicht regieren sollet und könnet, und mit euerem Laissez faire et laissez passer, wo Noth und Pflicht euch aufrufen?

Doch des Beweises genug, daß der Staat der kirchlichen Nachhilfe noch jetzt überall und allzeit bedarf, und daß die Kirche der Gegenwart, wie die Kirche des Ursprungs, eine Weltlichkeit im Auftrag der Humanität zu bekämpfen hat, gegen welche die Zwangsrolle der Polizei so wenig vermag, als die Zwangsjacke des Rechts.

Der mittelbare, die Einwirkung der Regierung geistig und sittlich begleitende, Einfluß der Kirche auf die wirthschaftliche, gesundheitliche, rechtlich-staatliche, unterrichtliche und sittliche Cultur ist der Gegenstand des eben erwähnten IV. Abschnitts des dogmatischen Systems.

IV. Praktischer Haupttheil.

Die drei bisher betrachteten Haupttheile, der fundamentale, historische und dogmatische, bilden nur eine doctrinale Construction, eine Theorie. Allein das Christenthum sollte

weniger eine Lehre, als vielmehr ein Menschheitswandel, eine That sein. So muß nun auch die Lehre des Kirchenrechts sich in eine Uebung, in eine Praxis vorzugsweise umsetzen. Es gehört sonach zum wesentlichen Abschluß des Systems des Kirchenrechts ein praktischer Hauptheil. Dieser, der von einem gesunden Instinct gefordert wurde, ward aber am meisten mishandelt, immer zur bloßen Lehre von der Gerichtsbarkeit verstümmelt, und dann in einem bloß formalistischen Gerüste in völliger Incongruenz an das andere Gebäude angeschoben. Das ganze weite Gebiet der kirchlichen Verwaltung ging leer aus: nicht einmal die Kanzleipraxis als Anleitung zur Uebung des Staatsrechts oder die Diplomatie als Praxis des Völkerrechts leitete.

Richtig dagegen muß der praktische Haupttheil des Kirchenrechts als die Kunstseite desselben aufgefaßt werden, d. h. die Einheit der Kirche und ihrer Idee muß mit organisirender Meisterhaftigkeit in die ganze Fülle des kirchlichen Lebens und seiner wandelnden Begegnisse als des Stoffes für die gewandteste Casuistik bezogen werden, so daß organisch in jedem Falle die Einheit des kirchlichen Lebens wieder erscheint, und die entfaltete Universalität in die Idee der involutiven Idee der Kirche zurück vermittelt wird. In keinem Theil der socialen Wissenschaft besteht eine so durchgängige, nicht bloß formale, sondern auch reale und schöpferische Consequenz, als in dem Kirchenrecht, und diese Folgerichtigkeit, welche alle Institutionen an die centralste Idee des Erlösungswerkes und aus der Gegenwart in die Urzeit der Kirche zurückbindet, ist der reichste, wendbarste Stoff der kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Kunst, in der Wirklichkeit mit unverkennbarer Meisterhaftigkeit von der allgemeinen Regierung der Kirche gewürdigt und geübt. Der Reichthum der ältern kirchenrechtlichen Literatur an Monographieen in Sammlungen für Abhandlungen praktischer, polemischer Art, an Consultationen, Quästionen und Decisionen zeugt für eine gesunde Würdigung eines wirklichen praktischen Bedürfnisses.

Eigentlich sollte nun eine so vielfache Gliederung des praktischen Theiles bestehen, als es kirchliche Gewalten gibt, also eine praktische Anleitung zur Uebung a. der Lehrgegewalt, b. der Weihegewalt, c. der kirchlichen Leitungsgewalt. Allein die Uebung der Lehrgewalt sowohl in Beziehung auf die Gemeinde als Homiletik, als auch auf die Einzelnen als Katechetik und die Uebung der Weihegewalt in der erwähnten doppelten Beziehung als Liturgie und Seelsorge im engern Sinn fallen in das Gebiet der Theologie: dem Kirchenrecht bleibt bloß die Uebung der Leitungsgewalt der Kirche, und da diese zerfällt 1. in Gesetzgebung, 2. in Aufsicht, 3. in Gericht, 4. in Vollzug, so muß sie diese vierfache Aeußerung der Kirchengewalt zu ihrem Gegenstand machen. Die Gesetzgebung gibt dann die Grundlage, und erfüllt in sofern eine eigne Sphäre, die kirchliche Aufsicht und Vollziehung bilden dann zusammen die kirchliche Verwaltung, das Richten aber die kirchliche Rechtspflege. Bei der Verwaltung und der Rechtspflege lassen sich dann wieder unterscheiden:

1. die Organisation der Behörden,

2. das Verfahren derselben, und zwar müssen hier die Behörden der Kirche und die des Staats, sofern diese letztern auf Kirchliches einwirken, unterschieden werden, die Behörden der Kirche als die eigentlichen Träger der Kirchengewalt, die Staatsbehörden als die Inhaber des **jus majestaticum circa sacra.**

Daher handelt der praktische Haupttheil

I. von der kirchlichen Gesetzgebungskunst der Kirchen- und der Staatsregierung;

II. von der Organisation und dem Verfahren der kirchlichen Verwaltung der Kirchen- und Staatsregierung;

III. von der Organisation und dem Verfahren der kirchlichen Gerichts-Behörden der Kirchen- und Staatsregierung;

IV. von der Anleitung und Uebung der gesetzgeberischen

Verwaltung und richterlichen Amtsthätigkeit der Kirchen- und Staatsregierung.

Sonach faßt sich in diesem Haupttheile in formeller Beziehung auf die Anwendung das reichste Detail durch eine Menge intermediärer Subsumtionen und regressiver Beziehungen wieder in die ursprüngliche Idee der Kirche zurück, so daß das Reich der kirchenamtlichen Erfahrung nur den entwickelten Zweck der Kirche in reichster Anwendung wieder aufdeckt, in der Art, wie es bei einem wahrhaft organischen Ganzen der Fall ist, wo das Einzelne für das Ganze, der Schluß für den Anfang, wie das Ganze für das Einzelne, der Anfang für den Schluß zeugt, jedes für sich in eigener Geltung, und doch zugleich in harmonischer Einstimmung zum Ganzen.

Um aber den gesammten Organisationsproceß des kirchenrechtlichen Systems unter die Uebersicht zu legen, so enthüllt sich der Aufriß des ganzen Baues der Kirchenrechtswissenschaft in recapitulirender Abfolge zu folgender Articulation:

A. Fundamentaler Haupttheil.

1. Principialer Theil,
2. Philosophie des positiven Kirchenrechts,
3. Methodologie und Systematologie,
4. organische Statistik der kirchenrechtlichen Literatur.

B. Historischer Haupttheil.

1. Geschichte des kirchenrechtlichen Geistes in grundzüglicher Charakteristik der verschiedenen Zeiträume des kirchlichen Lebens,
2. Geschichte der kirchlichen Verfassung, Regierung und Verwaltung,
3. Geschichte der kirchlichen Gesetzgebung oder äußere Kirchenrechtsgeschichte,
4. Geschichte der Bildung der kirchenrechtlichen Wissenschaft oder kirchenrechtliche Literärgeschichte.

C. Dogmatischer Haupttheil,

formell als geschlossene doctrinale Analyse sämmtlicher kirchenrechtlicher Institutionen in folgender Abstufung:

a. Voranstellung des Begriffs der Institution,

b. innere rechtsgeschichtliche Entwicklung derselben,

c. Dogmatik des Instituts nach dem äußern und innern System des Kirchenrechts und zwar des gemeinen katholischen und des vergleichenden griechischen und protestantischen Kirchenrechts,

d. Modification des gemeinen Kirchenrechts durch particulare kirchen- und landrechtliche Bestimmungen: materiell in folgender Abfolge:

1. kirchliches Verfassungsrecht als Inbegriff der aus dem Zweck der Kirche substantial sich ableitenden Rechtsnormen für die kirchliche Gemeinschaft und ihre einzelnen Glieder,

2. kirchliches Regierungsrecht als Inbegriff der Rechtsnormen für die im Allgemeinen beharrende Ausübung der Kirchengewalt als Lehr-, Weihe- und Leitungsgewalt, welche letztere zerfällt in Gesetzgebung, Aufsicht, Gerichtsbarkeit und Vollziehung, gegliedert objectiv in einen organischen Cyklus von subjectiv bekleideten und mit Vermögen bewidmeten Kirchenämtern,

3. kirchliches Verwaltungsrecht als Inbegriff der Rechtsnormen für die Specificirung und Individualisirung der lehrenden, weihenden und Gemeinschaft leitenden Kirchengewalt in ihrer Anwendung auf besondere Gemeinden und einzelne Gläubigen,

4. Recht der Kirche zur Einwirkung auf das weltliche Leben der Menschheit, angewandt auf die fünf Gebiete der weltlichen Cultur: a. der wirthschaftlichen, b. der gesundheitlichen, c. der rechtlich-staatlichen, d. der unterrichtlichen, e. der sittlichen.

D. Praktischer Haupttheil.

1. Kirchenrechtliche Gesetzgebungskunst der Kirchen- und der Staatsregierung,

2. Organisation und Verfahren der kirchlichen Verwaltung der Kirchen- und der Staatsregierung,

3. Organisation und Verfahren der Kirchliches behandelnden Gerichte der Kirche und des Staats,

4. Anleitung und Uebung der gesetzgeberischen, verwaltenden und richterlichen Amtsthätigkeit der Kirchen- und der Staatsregierung.

Froh würde ich sein, wenn ich durch diese Abhandlung die Nothwendigkeit der Emancipation des Kirchenrechts aus den Fesseln des juristischen Formalismus, des politischen Rationalismus und der Polizeistaatlichkeit über allen Zweifel hinaus und zu einer vollen und gemeinsamen Ueberzeugung erhoben, und so auch wissenschaftlich den Weg zur rechtmäßigen Wiederherstellung jener lange gefährdeten Autonomie der Kirche im Staatsleben angebahnt hätte, welche für die Kirche ein Recht und das unerläßliche Mittel zur Erfüllung ihrer Pflicht zur Vollziehung ihrer großen Sendung und für die Staaten selbst die Quelle des ergiebigsten Heiles in einer Zeit sein würde, welche des Bundes aller idealen Mächte gegen den allgegenwärtigen Geist der Zerstörung bedarf, der die ehrwürdigsten Heiligthümer der Menschheit, ob sie auf göttlicher oder menschlicher Legitimität ruhen, zu brechen droht, und viele schon gebrochen hat.

Buß.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Mémoire sur l'origine des immunités ecclésiastiques en Espagne. Par M. Rosseuw-Saint-Hilaire. Lu dans la séance du 22. août 1840[1].

Es gibt eine Behandlung der Geschichte und so auch der Kirchengeschichte, welche man die äußerliche nennen könnte, weil die Historiker, in einzelnen Thatsachen und ihrer Zusammenstellung verkommen, von außen gegen innen zu bauen, während sie von dem Wesen und Leben der Kirche als der geistigsten und sonach reichsten Institution ausgehen und geschichtlich nachweisen sollten, wie die Kirche als die Trägerin der göttlichen Macht, nach und nach ihre Umgebung vergeistigend, deren widerspänstige Elemente sich untergeordnet und mit ihren Inspirationen durchseelt hat. Eine solche lebendige Behandlung verdient schon jedes lebendige Ganze, noch mehr aber ein moralischer socialer Organismus, vor Allem aber ein sittlicher göttlicher Organismus göttlicher Einsetzung und Bestimmung, wie die Kirche. Bei dieser allein

1) Enthalten in den Mémoires de l'Académie royale des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Tome I. Savants étrangers. Paris 1841. P. 825 — 862.

zulässigen historischen Methode erklärt sich dann von selbst, wie eine solche Institution, wie die Kirche, gleichsam ein geistiger Keim im Beginn in rein geistiger Sphäre, gleichsam in der eigenen Atmosphäre, wurzelt und wächst, die innere Heiligung und Assimilation in den Seelen vollbringt, und äußere Institutionen auch sprossend, sie im geistigen Charakter hält, bis nach der Durcharbeitung der innern sittlich geistigen Kreise sie nach außen dringt und die mehr formellen und materiellen Gebiete in den Bereich ihrer Einwirkung zieht. Dieses Herausdringen ist nichts als das Lebensgesetz der Evolution, welches natürlichen wie geistigen Organisationen eigen ist. Diese Erweitrung des Einflusses erscheint aber äußerlichen Köpfen lediglich als Usurpation, und so ist es ein ständiger Kanon der meisten Kirchenhistoriker geworden, daß die Erweiterung der Kirchengewalt, zumal der päpstlichen, lediglich auf dem Weg der Anmaßung geschehen sei. In den meisten Fällen ist diese Ansicht und ihre Durchführung Folge wissenschaftlicher Enge und Beschränktheit: oft aber zugleich oder auch allein eines politischen Systems, welches entweder die Staatsgewalt oder eine untergeordnete Kirchengewalt in ihren widerrechtlichen Ansprüchen rechtfertigen will. Solche historiographischen Sünden der letzten Art hat namentlich der Gallicanismus in seiner beschränkten, unlebendigen, zerrissenen Behandlung der Kirchengeschichte sich vorzuwerfen, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir auch die zur Beurtheilung vorliegende Denkschrift über den Ursprung der kirchlichen Immunitäten in Spanien unter diese Sippe einreihen. Resumiren wir zuvörderst ihren Inhalt, um später unser einstweilen ausgesprochenes Urtheil zu begründen!

Die Geschichte des spanischen Klerus zeigt das Besondere, daß seine Immunitäten später, als die des Klerus in andern Theilen Europa's, erst aus der Zeit stammen, wo er seine Nationalität und Unabhängigkeit ablegt, um sich zu-

gleich unter den Einfluß des französ. Klerus und Roms zu beugen. Diese doppelte Umwälzung, welche um das Ende des XI. Jahrhunderts statt fand, ist durch einen seltsamen Contrast der Ursprung zugleich der zeitlichen Macht und der Unterjochung der spanischen Geistlichkeit. Aus dieser Zeit stammt auch die erste Invasion der damals synonymen gallicanischen oder römischen Lehren und der französischen Geistlichen in die Halbinsel, welche unter dem Vorwande, die Disciplin der span. Kirche zu reformiren, kamen, sich in die Masse ihrer Bisthümer und Pfründen zu theilen. Allein welches waren bis zum XI. Jahrh. die Lage und der Rechtskreis des span. Klerus und seine Verhältnisse zum heil. Stuhl?

Während der 300jähr. Dauer der westgoth. Monarchie (von 416—711) entging das goth. Spanien fast ganz dem Einflusse Roms. Die Rechte des Papstes beschränkten sich damals darauf, das Pallium an die vom König gewählten oder nach ihrer Wahl von ihm bestätigten (Erz-) Bischöfe zu senden, über die Berufungen nach Rom zu entscheiden, welche, weit entfernt, nach der Bekehrung der arian. Gothen zum Katholicismus, häufiger zu werden, fast ganz erlöschen, und factisch durch die Appellationen an den König in Kirchensachen abrogirt werden, päpstliche Nuntien oder Vicarien zu senden, was aber immer seltener geschah. So beschränkt übrigens die Rechte des heil. Stuhls, so timid seine entstehenden Prätentionen waren, der goth. Klerus, stark durch die Strenge seiner Disciplin, durch die Orthodoxie seines Glaubens und seine kräftige Nationalität, kämpfte stets erfolgreich gegen jede usurpative Strebung Roms, und dieses letztere verlor durch drei Jahrh. auf der Halbinsel mehr Boden, als es gewann.

In den ersten Zeiten der christlichen Monarchie in Asturien war der Widerstand derselbe, obgleich die Anmaßung sichtbarer war. Der Klerus, vielleicht weniger mächtig, als unter der goth. Monarchie, aber mit dem Königthum durch gemeinsame Gefahren und durch ein gemeinsames Gefühl der

Nationalität verbündet, identificirte sich mehr mit dem Land, und schöpfte in seinem Ursprung und Geist, beide gleich demokratisch, die Kraft des Widerstandes gegen jeden auswärtigen Einfluß. Auch läßt sich in dieser Zeit die Geschichte des Klerus von der Nation nur schwer trennen: die Interessen, wie die Glaubensüberzeugungen sind dieselben, und die Rechte des Königthums verschmelzen am häufigsten mit denen der Kirche. So theilt bis zum Schluß des XI. Jahrh. der König bei der Wahl der Bischöfe mit dem Klerus die Sorge, den Titular für den erledigten Stuhl zu ernennen, und läßt den Bischöfen das Recht der Weihe ohne irgend eine Einmischung von Seite des römischen Hofs.

Die Könige von Kastilien und Leon hatten als gothische Monarchen überdies das Recht, Bisthümer zu errichten und wieder herzustellen, die Rechtsstreitigkeiten der Prälaten unter sich und die kirchlichen Processe nach dem spanischen Kirchenrecht zu entscheiden. Allein diese Rechte konnten nicht auf die Länge mit den Ansprüchen der Päpste auf die Infallibilität, das ausschließliche Recht zur Ernennung der Bischöfe und zur geistlichen Oberherrlichkeit über alle Kirchen, wie über alle Kronen der Erde sich vertragen. Seit dem VIII. Jahrhundert hatte Spanien eifrige Verfechter der päpstlichen Prärogative; allein der heimische Klerus widerstand.

Alonso VI., ein sonst großer Fürst, ermunterte zuerst die Anmaßungen Roms, und „zwang,“ wie die Chronik sagt: „seine Unterthanen, sich den allgemeinen Gesetzen und Gewohnheiten der Kirche zu unterwerfen.“ So wird dieses Land an Rom, den Mittelpunkt der Attraction, und in die allgemeine Bewegung Europa's hineingezogen: dieses geschah noch mehr unter der unglücklichen Regierung der Donna Urraca, der Tochter Alonso's VI. und unter der stürmischen Minderjährigkeit Alonso's VII. Jetzt wurde es Herkommen, daß die Könige und Capitel vor der Wahl der Bischöfe die Erlaubniß und sogar die Injunction des heiligen Stuhls

einholen mußten.[1]) Hingegen das 1½ Jahrh. später gegebene Gesetzbuch der **Partidas** (Partida I., tit. 5, l. 18) aberkennt der Krone nicht das Recht, die Bischöfe zu wählen, wohl aber das, ihre Wahl durch die Capitel zu veranlassen *und* zu bestätigen, und sagt Nichts von einer Ermächtigung durch den Papst. Ferner waren diese Permissionen und Injunctionen nur vollziehbar mit der Zustimmung des Monarchen.

Aus derselben Zeit stammen noch andere Usurpationen der päpstlichen Gewalt: bis zum XI. Jahrh. hingen Kirchen und Klöster von dem Diöcesanbischof ab, welcher auch in den von den Kanonen vorgesehenen Fällen die Dispensen verwilligen durfte. Jetzt aber zog Rom die Dispensen an sich, und entzog nach und nach die Klöster der Diöcesanjurisdiction. Katalonien, stets französischem Einfluß offener, rief zuerst in seine Klöster vom Anfang des XI. Jahrh. die gallicanischen Lehren und die Jurisdiction Roms, die bald auch nach Castilien drangen. Dieses bewirkte nicht blos die berechnete Kühnheit Gregor's VII. und die geduldige Herrschsucht Roms, sondern die Einströmung französischer Geistlichkeit, welche mit der Gabe der Ubiquität ganz Europa in ihrer raschen, glühenden Thätigkeit überfluthete, Rom treu ergeben. So verbündeten sich gegen das Ende des XI. Jahrhunderts in Spanien der französ. Klerus und die Lehren des päpstlichen Hofs. Zeichnen wir diese doppelte Invasion: zuvörderst stellt in Katalonien im XII. Jahrh. der Graf Raymund Beranger III. seine Staaten unter den Schutz des römischen Stuhls und zahlt ihm einen Tribut von 30 Goldstücken. In Aragon stellt der König Sancho I. (Ramirez) 1061 unter die geistliche und weltliche Autorität Rom's alle Klöster seines Königreichs, bis der König Pedro II. 1204

1) „A romana curia data nobis simul et injuncta permissio." So spricht Alonso VII. in einer alten Urkunde, citirt von Risco, Esp. Sagr. t. LXI. ad ann. 1151. „Nobis commissum est a sede apostolica" sagt derselbe in einer andern Urkunde.

nach Rom geht, vom Papst seine Krone als ein Lehen des heil. Stuhls zu nehmen. In Castilien verehelicht Alonso VI., nicht zufrieden, seine neuen Eroberungen mit franz. Geistlichen und Kreuzrittern bevölkert zu haben, seine zwei Töchter an zwei Franzosen, Raymund von Burgund und Heinrich von Besançon, welche beide der Stamm der beiden Könighäuser von Castilien und Portugal wurden. Selbst nach dem fernen Galizien dringen die Maximen des gallicanischen Klerus durch Diego Gelmirez, der 1093 Bischof v. Compostella geworden war.

Doch fanden diese Neuerungen Widerstand: die Könige, die ricos homes und der Klerus protestirten kräftig; allein leider war die Municipalmacht noch nicht gegründet: die repräsentative Regierung bestand damals erst im Keim in jenen Communalräthen, welche später Cortes werden sollten.

Für den päpstlichen Sieg wirkte vor Allem die Abschaffung der gothischen Liturgie oder des officium mozarabicum, welches seit 6 Jahrhunderten in ganz Spanien, sowohl dem mozarabischen als dem christlichen, als das lebende Emblem seiner Nationalität galt.

Seit dem Anfang des XI. Jahrhunderts hatte der römische Hof, unduldsam gegen jede Abweichung von der großen katholischen Einheit, gegen diese Liturgie, welche in einigen bloß formellen Punkten von der seinigen abwich, hartnäckig gekämpft. Wiederholt war das spanische Missale von Rom selbst als orthodox anerkannt worden: endlich wurde die Frage vor ein Gottesgericht gerufen, das für Toledo entschied; allein der König erklärte, duellum judicans jus non esse, die Widerstrebenden mit Tod und Confiscation bedrohend.

Was der span. Klerus an nationaler Unabhängigkeit verlor, das gewann er an Privilegien. Die kirchlichen Immunitäten folgten schrittweise der Zunahme der päpstlichen Macht in Spanien. Man unterscheidet 3 Classen der Immunität, die dingliche, persönliche, örtliche. Die dingliche befreit die beweglichen und unbeweglichen Güter des Klerus

von der Besteurung, die persönliche befreit den Klerus von weltlicher Jurisdiction, die örtliche gibt das Asylrecht. Die wichtigste ist die Abgabenfreiheit.

Untersuchen wir die Anfänge dieser!

Das **Concilium Toletan. can. 47.** bestimmt: **Ut omnes *ingenui clerici* ab omni indictione publica** (Auflage) **et *labore*** (Frohn) **habeantur immunes, ut liberi Deo serviant.** Die Stelle ist dunkel: dagegen ist gewiß, daß die Kleriker **ex familia regis** Abgaben zahlen mußten [1]), so wie die Erlaubniß des Königs zum Eintritt in den geistlichen Stand einholen. Also befreite bei den Gothen der Klerikat als solcher noch nicht von der Besteurung, was auch unter den christlichen Monarchien der Halbinsel fortdauerte.

Gleichwohl verwilligten die fränkischen Könige des karolingischen Stammes als Herren der Grafschaft Barcelona, um den Klerus der neuen Besitzung für sich zu gewinnen, Abgabenfreiheit verschiedenen Kirchen, z. B. der von Gerona, Elne, Urgel unter der Bedingung, daß diese Kirchen künftig von ihnen zu Lehen rühren sollten [2]). Erst 2 Jahrh. später finden wir in Castilien dieselbe Immunität im Jahr 1068 vom König Don Sancho dem Klerus der Diöcese Oca verliehen und von seinem Bruder Alonso VI. bestätigt.

Alonso VII. befreite, indem er der Stadt Toledo ein besonderes fuero verlieh, den Klerus der Stadt von der Pflicht, dem Fiscus den Zehnten von seinen Grundbesitzungen zu entrichten, wogegen das fuero von Victoria die Kleriker denselben Lasten wie die Bürger unterwirft: die von Salamanca und Molina gebieten den Geistlichen zwar nicht, den Kriegsdienst in Person zu leisten, aber einen Ersatzmann bei Geldstrafe zu stellen. So wurden also unter den Gothen die Geistlichen, befreit von diesem mit ihrem Friedensamt unver-

---

1) Concil. Tolet. III cap. 8. und das königliche Rescript (tomus regius), welches dem XVI. Concil vorgeht.

2) Baluze, Collect. vet. monum. p. 777, 827, 843.

träglichen Dienst, zur Zeit der Invasion demselben wieder unterworfen.

Diese Gesetzgebung dauerte unter den Nachfolgern Alonso's VII. fort: die Unterwerfung des Klerus unter die Lasten der Gesammtheit war die Regel, und die Immunität die Ausnahme [1]). Allein unter Alonso X., dem Verfasser der Partidas, änderten sich die Dinge rasch: die unbedingte Immunität des Klerus, durch einen besondern Artikel des Gesetzbuchs [2]) festgesetzt, ward die Regel, und die Unterwerfung unter die gemeinen Lasten die Ausnahme. So sind die alleinigen Abgaben, welche das Gesetz dem Klerus wie Jedermann auferlegt, die **moneda facendera** für die Wiederherstellung der Mauern und öffentlichen Denkmale [3]) und die **moneda forera**, die durch das örtliche fuero bestimmte Abgabe. Allein Spanien fügte sich nur mit Widerwillen diesen Bestimmungen, die Acten der Cortes sind bis in die Mitte des XV. Jahrh. voll von den Streitigkeiten zwischen der geistlichen und weltlichen Macht und von den unmächtigen Klagen der procuradores, der Abgeordneten der Städte, gegen den Klerus, welcher die Abgaben von den Besitzungen verweigerte, die durch Verkauf oder Schenkung an ihn gefallen waren.

Von allen Immunitäten des spanischen Klerus ist aber die älteste nach dem Asylrecht die von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Schon unter den Gothen durfte kein Geistlicher, obwohl die Bischöfe selbst in gewissen Fällen ihre Rechtssachen vor den bürgerlichen Gerichten führen mußten, einen andern Geistlichen vor ein weltliches Gericht fordern: es

---

[1]) Diese Behauptung Mariana's und Masdeu's scheint aber widerlegt zu werden durch einen Freibrief, ertheilt von Alonso VIII. im Jahr 1180 der Kirche von Segovia; allein wenn die Stelle auch nicht interpolirt ist, so ward sie doch gewiß nicht beobachtet.

[2]) Part. I, tit. 6, l 50, 51. Das Gesetz befreit sogar die Diener des Klerus von jeder Abgabe.

[3]) Part. III. tit. 32, l. 20.

entschied der Diöcesanbischof: die Streitigkeiten zwischen 2 Bischöfen entschied der Metropolitan, und die 2er Metropolitane das Provincialconcil: bloß wenn eine der beiden Parteien ein Laie war, entschied das weltliche Gericht allein. Aber diese Bestimmungen, der Vernunft und dem Naturrecht gemäß, wurden durch das Steigen der Macht des Klerus und durch die Schwäche und Unvorsichtigkeit der Könige allmälig umgangen. So verlieh Fernando I. im Jahr 1046 dem Bischof von Astorga die bürgerliche und die Strafgerichtsbarkeit über die Stadt Matanza, das Concil von Coyanza befreite 1050 mit der Zustimmung desselben Königs die Geistlichen von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Das Concil von Jaca in Aragonien verwies im Jahr 1063 alle kirchlichen Rechtssachen vor das Tribunal des Bischofs unter Assistenz der Archidiakonen, und dieses Recht, von nun an für den Klerus wohlerworben, wurde nach einander von den Herrschern Castiliens anerkannt.

Auch das Asylrecht stammt aus dem goth. Recht, selbst aus der Zeit der arianischen Fürsten, ward von der weltlichen Gewalt anerkannt, und findet sich in fast allen Concilien dieser Zeit verzeichnet, die es auf 30 Schritte außer der Kirche bestimmen.

Und gleichwohl war die Unabhängigkeit des Klerus noch nicht ganz festgestellt. Dieses geschah erst vollständig durch Alonso X. el Sabio, welcher in den Maximen des Staatsrechts des alten Roms und des kan. Rechts des neuen Roms eine Stütze für seine Gewalt suchte. Die scheinbare Analogie des kan. Rechts, wie es 1234 unter Gregor IX. verkündet worden war, mit dem justinianeischen Recht führte Alonso in diesen Irrthum, dem die Stimmung der Zeit widersprach und die Richtung der mächtigsten Fürsten der Zeit, so des heil. Ludwig, der bei aller Frömmigkeit die Rechte der Krone tapfer gegen die Kirche hütete und Friedrichs II., des Gegners der Kirche, welcher den Klerus seines Reichs fast ganz unter die weltliche Gerichtsbarkeit beugte.

So bewirkte das Gesetzbuch der Partidas eine wahre legislative Umwälzung, die noch stärker geworden wäre, wenn es die bestehenden Gesetze auf einmal hätte abändern, und allein in der Monarchie gelten können, wo seine Bestimmungen jedoch nur theilweise angenommen wurden. In der That fanden sich die kühnsten Behauptungen der wahren und falschen Decretalen, Gregors VII. und des Innocentius III. hier durch dieselbe königliche Gewalt bestätigt, welche sie so lange bekämpft hatte: sie gab die wesentlichsten Kronrechte (Regalias) freiwillig auf. So zuerkennen die Partidas [1]) dem Papst das Recht, Bischöfe zu versetzen, neue Bisthümer zu errichten, oder alte aufzuheben, Bischöfe abzusetzen und wieder einzusetzen: nachdem hier die kanonischen Wahlen nach dem Geist der Decretalen geregelt wurden, wird dem Papst das Recht zuerkannt, sie zu bestätigen oder zu verwerfen, „selbst wenn der Gewählte würdig ist." Später wählte der Papst die Bischöfe selbst. Endlich sagt das Gesetz: „der Papst hat das Recht, die Dignitäten, Canonicate, und sämmtliche Pfründen der Kirche zu vergeben, an wen er will.... Denn ebenso wie die Gewalt, welche in den Dingen dieser Welt ist, sich in Gott sammelt und bestärkt, aus welchem sie hervorgeht; eben so sammelt und bestätigt sich alle Gewalt, welche die Prälaten der heil. Kirche haben, in dem Papst, von dem sie gleichsam ausgeht [2])."

Marina klagt daher über den Untergang der alten Disciplin, das Erschlaffen des Priesterthums, das Auswandern des span. Klerus nach Rom, die Einströmung ausländischer Geistlichen nach Spanien, die Insubordination des Klerus gegen die Krone, die Verwittwung der Kirchen, deren Hirten abwesend waren, den Ausfluß der spanischen Schätze und die Verarmung Spaniens [3]).

Spanien protestirte. So die Cortes von Medina del Campo im Jahr 1328 bei Alonso XI., die von Burgos

[1]) Partidas I, tit. 5, l. 5.

[2]) Part. I, tit. 5, l. 4.

[3]) Marina, Ensayo critico, § 335.

1379 bei Juan I. Es scheint nach einer Petition der Cortes von Valencia an denselben vom Jahr 1388, daß von den Königen in Aragon und Navarra damals wenigstens keine Ausländer bepfründet wurden: die Herrscher Castiliens antworteten mit erfolglosen Versprechungen.

Die Partidas greifen auch die Metropolitan- und Diöcesanjurisdictionen an: „Der Apostolische (der Papst), heißt es hier, kann jeden Bischof der Jurisdiction seines Erzbischofs, Primaten oder Patriarchen, und jeden Erzbischof der seines Primaten entziehen, er kann jene freisprechen, welche er gebannt hat, und Niemand darf Jene aus dem Bann sprechen, welche der Papst excommunicirt hat. Niemand kann einen Proceß entscheiden, der auf dem Wege der Berufung an den Papst kam, außer Jene, welchen er die Gewalt gegeben hat. In jedem kirchlichen Rechtsstreit kann man zuerst an den Papst appelliren, und jeder wichtige Rechtsstreit muß ihm unterbreitet werden". Und dieses ward verordnet in einer Zeit, wo selbst der heil. Ludwig die Ausfuhr der in seinem Reich für den päpstlichen Stuhl gesammelten Subsidien den Bischöfen bei Vermögensconfiscation verbot [1]).

Rom wurde so eine Art von salle des pas perdus, wohin die ränkevollsten kirchlichen Processe gezogen wurden, wo die Weltpriester gegen ihre Prälaten, die Mönche gegen ihre Aebte, die Bischöfe gegen ihre Metropolitane klagten. Rom begünstigte vorzugsweise die Mönchsorden als von ihm abhängiger, denn die Weltpriesterschaft. Die Partidas zuerkennen ausdrücklich dem Papst das Recht, diese Exemtionen von der bischöflichen oder selbst staatlichen Jurisdiction zu bewilligen, und verletzen so das alte von den Cortes von Coyanza [2]) erneuerte Reichsgesetz, welches die Klöster der Gewalt der Bischöfe unterwarf. Die Klöster jeder Regel sproßten rasch auf dem demokratischen Boden Spaniens, und neben

1) Math. Paris, Ausgabe von 1614, p. 363 und 485.

2) Abbates et abbatissae cum suis coenobiis sint obedientes et per omnia subditi suis episcopis (concil. Coyacense).

den communalen Republiken constituirten sich die monachalen, welche ihr Gesetz nur von Rom empfingen.

Die Bischöfe, welche sich ihrer wesentlichsten Jurisdictions-rechte von Rom beraubt sahen, griffen jetzt in die königliche Gerichtsbarkeit ein, von welcher sie sich eremt glaubten. Die Partidas unterstützten diese Richtung, und gaben durch die Bestimmung: „daß alle Processe, die aus Sünden entstehen, welche die Menschen begehen, sich durch das Urtheil der heil. Kirche entscheiden müssen [1]", eine sehr ausdehnbare Grenze. Die kirchliche Gerichtsbarkeit ergriff selbst die bürgerlichen Rechtssachen, den ganzen Menschen mit Allem, was er besitzt. Vergebens reclamiren sämmtliche Laiengewalten, Magistratur, Volk, der Monarch selbst: vergebens bezeichnen die Cortes von Valladolid im Jahr 1307, die von Burgos 1315 dem Monarchen die Misbräuche dieser geistlichen Jurisdiction, der mit ihnen klagt: „Meine Jurisdiction und meine Autorität verlieren sich": nur unmächtige Beschlüsse folgten [2]. Kirchliche Notare und Schreiber entwarfen weltliche Urkunden und Verträge, und die Laien selbst brachten ihre Processe vor die geistlichen Gerichte, die mächtiger und geachteter waren, als die weltlichen. In der Folge wurde die dem Klerus und ihren Angehörigen bewilligte persönliche Immunität eine reiche Quelle von Unordnungen, eine Menge Laien wurden Diener der Geistlichen (s. g. paniaguados), um die kirchlichen Vorrechte zu genießen. Ein ganzes Geschlecht von Tonsurirten erhob sich von den verschiedensten Berufen nicht geistlicher Art.

Allein aus dieser verkommenen, befleckten Kirche erhob sich eine ernste, strenge, durch ihren Ascetismus, ihre Reinheit, die lebende Satyre der andern, welche vielleicht die Reformation Luthers unmöglich gemacht hätte, wenn sie nicht selbst bald von ihrer ersten Reinheit entartet wäre. Die Bettel-

1) Partid. I. tit. 6. l. 58.

2) Man sehe die Acte der Cortes v. Burgos von 1315, v. Madrid v. 1433 und v. Valladolid von 1442, und einige Auszüge daraus in dem Werke Marina's.

orden, diese Protestanten des XIII. Jahrhunderts, entstanden zuvörderst aus dem Instinct, welcher zur Reform auflösungsvolle Zeiten drängt, ferner aus dem Bedürfniß Roms nach Bundesgenossen, die ergebner und nicht so unabhängig waren, wie die reichen Benedictinerabteien, endlich aus dem Wesen des Christenthums selbst, der Selbstverleugnung, Demuth und Entsinnlichung. Sie übertrieben die Lehre und Uebung der Besitzlosigkeit. Wie die Benedictiner aufgehört hatten, Bürger zu sein, so sie, Menschen zu sein wegen Mangels an Eigenthum, dieser Grundlage der menschlichen Gesellschaft. Und folgten sie nicht dem geheimen Gedanken des Evangeliums, der, befolgt bis zu seiner Höhe und von Allen, den Städten die Bewohner, dem Staat die Bürger, dem menschlichen Leben jede Thätigkeit und Spontaneität entziehen würde?

Diese feurige Reaction eines mystischen Enthusiasmus, welche den Franziscanerorden schuf, der strenge Geist der Reform, welcher den Dominicanerorden in's Leben rief, gingen bald von Italien nach Spanien über: im Anfang war die Reform thätig und aufrichtig: ihre Frömmigkeit und Hingebung wirkten nützlich auf die Sitten des Klerus; ihre predigende und wandernde Kirche ergänzte die Unzulänglichkeit und Trägheit der andern. Die Bettelmönche wurden bald Räthe der Bischöfe, Professoren der Universitäten und Beichtväter der Könige. Aber die Macht verderbte sie, sie bemächtigten sich nach und nach der innern Leitung der Familien, dictirten Testamente zum Vortheil ihres Ordens, besteuerten Begräbniß und Predigt.

Der Klerus weigerte sich, selbst noch die wenigen Abgaben zu zahlen, welchen das Gesetz ihn unterwarf, für die öffentlichen Bauten, Brücken, Wege u. s. f. und die Grundlasten für die Güter, welche de realengo à abadengo, d. h. von der Domäne des Königs an die der Kirche übergingen. Die Beschwerden der Cortes und die Ordonnanzen der Könige waren gleich erfolglos [1]).

1) Beschwerde der Cortes von Madrid im Jahr 1135.

Der kühnste aller Ansprüche des Klerus war aber der auf den Zehnten. In Spanien hatten unter den goth. Königen, wie unter den ersten Königen Leons und Castiliens bis ins XII. Jahrhundert, die Kirchen keine andern Güter, als die ihrer ersten Dotation und die Opfer der Gläubigen. Das forum judicum gestattete ihnen noch, $^1/_5$ des Vermögens frommer Personen zu erben, welche zu ihren Gunsten testiren würden, und aller ohne Testament und Verwandten bis zum 7. Grad verstorbenen Geistlichen [1]), endlich die Zehnten oder Grundgefälle zu erheben, welche ihnen die Könige oder Privaten geschenkt hatten. Allein trotz der falschen Urkunden und der falschen Versicherungen der Kirchenschriftsteller findet man bis ins XII. Jahrhundert keine Spur von einem allgemeinen Zehnten, der durch den Klerus von allen Grundstücken erhoben ward; erst in dieser Zeit sieht man den römischen Hof dieses Recht gewissen Kirchen auf gewissen Gebieten durch Bullen verwilligen, welche die Könige bestätigten: Misbräuche, welche im XIII. Jahrhundert häufiger wurden.

Erst die Partidas bestätigten auch hierin den maaßlosesten Anspruch des Klerus; denn nach ihnen müssen nicht bloß alle Grundeigenthümer, selbst die Geistlichen, den Zehnten an den Klerus entrichten, sondern auch das Gewerbe: „Die Könige, Adelsherren, Ritter, Handelsleute, Menestrels, Jäger u. A. sollen alle den Zehnten an Gott entrichten, nicht bloß von ihren Grundbesitzungen, von ihren Heerden und allen Erzeugnissen, die sie davon beziehen, sondern auch von ihren Gewinnsten, Solden und Löhnen“. Dasselbe mußten die Richter, Anwälte, Notare leisten.

Allein der Personalzehnte wurde nicht entrichtet trotz den Bannungen. Die Cortes von Valladolid im Jahr 1351 beschwerten sich mit Erfolg bei dem König Don Pedro: in den Verhandlungen der Cortes von Madrid v. Jahr 1438 finden

---

1) Lib. IV. tit. 2. lex 12.

sich bittere Klagen über die Strenge der Ausführung des Zehntgebots gegen die Bauern [1]).

Allein die Partidas entfernten sich von dem Municipalrecht und dem Recht der alten Monarchie auch rücksichtlich des Gesetzes der Amortizacion, welches die Könige Castiliens wiederholt den Grunderwerbungen des Klerus und des Adels entgegengesetzt hatten, die nach und nach dem Fiscus in ihrer Eigenschaft als privilegirte Eigenthümer alles besteuerte Land entzogen. Von jeher hatte unter den goth. Königen der Klerus, wie die anderen Classen des Staats, die Staatslasten getragen, wodurch die Gefahr der großen Schenkungen der goth. Könige an die Kirche gemindert wurde [2]).

Unter der Monarchie von Asturien und Leon dauerte das goth. Recht fort, und schützte das Königthum und das Land gegen den Eingriff der Kirche: da dieser aber schärfer hervortrat, so verbot das Gesetz die Erwerbung jedes Grundbesitzes durch die todte Hand außer mit königlicher Ermächtigung; so verbot Alonso VII., die Domänen der Behetria (einer Art von Freigütern, welche ihren Grundherrn frei wählen und wechseln konnten) ohne königliche Erlaubniß an den Klerus zu veräußern. Durch dasselbe Gesetz wurde verboten, „an die Kirche für sein Seelenheil jedes Grundstück zu vermachen, dessen Veräusserung den Rechten des Königthums schaden könnte". Dieses Gesetz, welches in die meisten Communalfueros eingerückt ist, vernichtete die Testamente und Urkunden über Schenkungen und Verkäufe, welche an Stiftungen todter Hand durch steuerpflichtige Laien gemacht wurden, und hielt die Rechte des Königs über die Grundbesitzungen aufrecht, während es die Anhäufung dieser in den unfruchtbaren Todthänden hinderte.

Das Alphonsinische Gesetzbuch schweigt über dieses Gesetz, und obwohl es verordnet, „daß, im Fall die Erbgüter der

1) Part. I. tit. 20 und 21 passim.
2) Forum jud. lib. V. tit. 1. auch tit. 2. l. 2.

ohne Testament verstorbenen Kleriker an die Kirche fallen, diese gehalten sei, die an der Erbschaft haftenden Gefälle und Abgaben zu zahlen[1]), und daß, wenn die Kirche ein Grundstück, welches dem König abgabepflichtig sei, ankaufe oder geschenkt erhalte, sie das Gefälle entrichten solle[2])", so hindert diese timide Beschränkung gleichwohl nicht, daß das Gesetzbuch nicht klar zur Erwerbung der Güter der todten Hand den Klerus in folgenden Bestimmungen ermächtige: „Jeder kann von seinem Gute der Kirche so viel geben, als er will, ausser wenn es der König verbietet[3])". „Die Kirche erbt die Güter des Geistlichen, welcher keine Verwandten bis zum 4. Grad hat[4]). Die Schuldklage gegen denjenigen, welcher in einen Mönchsorden tritt, muß an den Prior des Klosters gerichtet werden, weil die Güter des Novizen an's Kloster übergehen[5]). Die Kirche kann erben, wie jeder dem Gottesdienst geweihte Ort und jeder Mönch oder Weltgeistliche[6]). Der Mann, welcher in einen Mönchsorden tritt, kann nicht testiren; denn seine Güter gehören dem Kloster, wenn er keine Söhne oder Erben in gerader Linie hat[7])".

Allein Alonso X. war selbst genöthigt, die Zugeständnisse seines Gesetzbuchs an den Klerus wieder zu beschränken, so z. B. in den neuen fueros für Sahagun.

Fernando IV. bestätigte einen Beschluß derselben Art, welcher 1298 von den Cortes von Haro gegeben war, und verordnet: „daß die königlichen Güter (realengo) und die steuerpflichtigen nicht in die Hand des Klerus (a abadengo) übergehen sollen, und daß weder die Kleriker, noch die Adeligen (fijos d'algo), noch die Gemeinen sie ankaufen dürfen,

1) Part. I. tit. 6. l. 53.
2) Ib. l. 55.
3) Ib. lc.
4) Ib. lit. 31. l. 4.
5) Part. III. tit. 2. l. 10.
6) Part. VI. tit. 3. l. 2.
7) Part. VI. tit. 1. l. 17.

und von jenen, welche seit dem Beschluß von Haro gekauft oder erworben worden, ihre Besitzer die Steuer bezahlen, und künftighin sie unter was immer für einem Titel keine Domänen erwerben sollen, bei Strafe, sie zu verlieren." Endlich erneuerte Alonso XI. in den Cortes von Alcala alle diese verständigen Vorschriften.

Allein das Amortisationsgesetz erlitt dennoch bald wieder Beschränkungen: die gräßliche Sterblichkeit, welche Castilien von 1349—1351 verheerte, stimmte die Gläubigen zu Vergabungen an die Kirche. Die Cortes von Valladolid beschwerten sich 1351 bei dem König Don Pedro gegen diesen Mißbrauch, welcher gleichmäßig auf allen Theilen des Königreichs lastete, „porque lo pidieron todos los de la terra." Man sieht aus ihrer Vorstellung, daß der bei weitem größte Theil (muy mayor parte) der königlichen Domainen seit dieser Sterblichkeit an die Kirche übergegangen war. Die Cortes beschworen den König, diesen Mißbräuchen ein Ziel zu setzen, und diese Güter wieder an die frühern Besitzer zurückgeben zu lassen.

So wuchs der ungeheure Güterbesitz der Geistlichkeit, mit ihr der Bettel unter dem Volk, die Verarmung dieses fruchtbaren Landes unter der Last der todten Hand, die Verödung der ungeheuern Steppen und Plateaus der Mancha und Aragoniens, wo der Mensch selten ist, wie die Bäume, und die Dörfer selten, wie die Menschen.

Als die bedeutendste Immunität der spanischen Kirche wäre jetzt noch die Inquisition zu betrachten, wenn sie nicht eine besondere Behandlung forderte, als ein unabhängiges Tribunal mit einer zugleich weltlichen und geistlichen Jurisdiction.

So hatte das Gesetzbuch der Partidas sein Werk vollbracht, die Schließung jenes gegenseitigen Schutzbündnisses zwischen Thron und Kirche, das in Spanien fast so alt als das Königthum ist, dieses Mal aber fester geschlossen wurde. Allerdings verlor hiebei das Königthum einige wichtigen Vor-

rechte, und gab sich eher Herren, als Bundesgenossen; allein es fand doch in dem Klerus ergebene Vertheidiger, welche es in der Stunde der Gefahr in den Kämpfen gegen den Adel wieder fand. Die fueros oder Communalcharten hatten ihm die Bürger gegeben, die Partidas geben ihm den Klerus, und dieser bewahrt künftighin von seinen demokratischen Instincten nur den Einfluß, welchen sie ihm auf das Volk sichern, aus dessen Reihen er hervorgegangen war. So bildete sich die Tripleallianz zwischen dem Königthum, der Kirche und dem Volk, d. h. dem niedern Volk (denn die Bürger stehen oft besonders); ein Bund, welcher der Hauptzug der Geschichte Spaniens ist, und welcher nirgend so dauerhaft, innig, fruchtbar an glücklichen Ergebnissen für das Königthum wie für den Klerus sich erwies, welcher die Feudalität brach, zu einer Zeit, wo diese fast ungetheilt im übrigen Europa herrschte, welcher noch in unsern Tagen bis zum Tod Ferdinands VII. dauerte, und welcher vielleicht einen Thron seinem Bruder gegeben hätte, wenn die spanische Revolution, mit stärkern Nothwendigkeiten transigirend, als sie, nicht durch die Anerkenntniß der fueros Biscaya's auf immer die Sache des Volks von der des Klerus getrennt, und ein Bündniß gebrochen hätte, welches sich von nun an nicht wieder erneuern kann.

Das ist der Inhalt der Darstellung dieser Denkschrift. Fassen wir nun unser Urtheil resumirend über dieselbe zusammen, so muß es diese geschichtliche Behandlung der Immunitäten für ganz unlebendig und unhistorisch erklären, und die Zerrissenheit derselben fällt um so mehr auf, als der Verfasser selbst eine Geschichte Spaniens geschrieben hat.

An dem Verfasser sind die gründlichen Arbeiten über das Mittelalter, selbst die seiner Landsleute, fruchtlos vorübergegangen. Er stellt sich auf kirchengeschichtlichem und kirchenrechtlichem Boden als einen fiebigen Gallicaner dar. Es ist hier nicht möglich, die einzelnen übrigens für eine Monographie sehr spärlichen Quellenbelege, die er für seine Behaup-

tungen anführt, durch viele andere und durch sie selbst zu widerlegen.

Wir wollen nur über den Charakter seiner Geschichtsanschauung Einiges bemerken.

So hat der Verf. von dem organischen Ineinandergreifen und Wechseleinfluß der universellen Kirche und der Particularkirchen keine Einsicht, und eben so wenig von dem Bedürfniß für die eine oder die anderen, in der Wirksamkeit vor- oder zurück zu treten. Eben so wenig hat der Verf. einen Blick für den Trieb eines jeden sittlichen Organismus, und so auch der Kirche, sich in die Fülle seiner Entwicklung auszulassen, wenn die zeitherigen Hemmnisse seines Wachsthums wegfallen. Jede Zunahme der Macht gilt ihm dann für Usurpation. Die Anschließung der spanischen Kirche im XI. Jahrh. an Rom und dessen stärkere Rückwirkung auf jene beklagt der Verf. als einen Verlust nationaler Selbstständigkeit, für römische Usurpation, die früher abgewehrt worden sei. Er bedenkt nicht, daß die spansche Urkirche dem Arianismus folgte, daß unter Eurich und Leovigild in furchtbaren Verfolgungen gegen die Katholiken großer Martyrer Blut die spanische Erde tränkte, aus welchem, nachdem auf einer Synode zu Toledo im Jahr 589 der Arianismus verdammt worden war, die kath. Kirche in rascher, glücklicher Entwicklung unter großen Bischöfen, wie einem Isidor von Sevilla und Ildephons von Toledo, hervortrat. Zwischen Rom und der arian. westgoth. Kirche war daher in dieser großen Zeit Trennung. Allein wenn sich einmal ein solcher häretischer Separatismus festgewurzelt hat, so überdauert er noch lange, in die Regierung der getrennt gewesenen Kirche eingebaut, die Abschwörung der Häresie und des Schisma's.

Dieses geschah um so mehr bei dem langen Kampf gegen die Mauren, den die Gothen aus den Gebirgen Galiciens und Asturiens, in welche sie sich vor der maurischen Uebermacht geworfen, Jahrhunderte hindurch führten; von dem übrigen Europa abgeschnitten, blieben sie auch in kirchlicher Isolirung,

welche dann in Verbindung mit dem germanischen Grundsatz der Autonomie dem spanischen Kirchenrecht eine große Selbstständigkeit gab. Der Katholicismus, der unter Reccared I. angenommen ward, wurde aber das Band der Einheit, welche in einem Jahrhunderte langen Proceß die spanischen Völker unter großer Einwirkung der Geistlichkeit auch zu einer staatlichen Einheit band, die sich erst durch die Verbindung Ferdinands von Aragon mit Isabella von Castilien in der Vereinigung der Kronen Aragoniens und Castiliens abschloß, daher auch sehr bedeutungsvoll beide die katholischen Monarchen hießen. Die nationale Absperrung erlosch mit der kirchlichen; allein nicht zum Schaden, sondern zum Frommen der Halbinsel. Was der Verf. Usurpation nennt, ist natürlicher Drang der historischen Entwicklung, und daß der Bringer der kirchlichen Einheit der gallic. Klerus wurde, erklärt sich aus der Nachbarschaft. Was die mozarab. Liturgie betrifft, so hat Rom stets nationalen Rücksichten Rechnung getragen: das zeigt das Bestehenlassen der syr., mailänd., slawonischen Liturgie und das der mozarab. selbst; allein da die Liturgie mit dem Symbol zusammenhängt, so hat die Kirchenregierung dort, wo eine Entartung des Symbolischen dadurch in Gefahr stand, wie das bei der moz. Lit. der Fall war, sie an die röm. anzuschließen gestrebt: sie hat darin eine Pflicht erfüllt, und ward von der Landesregierung selbst dabei unterstützt.

Nicht glücklicher hat der Verf. die Immunitäten behandelt. Auch hier ist ihm Alles Anmaßung des Klerus. Allein was nun die dingliche Immunität, d. h. die Steuerfreiheit betrifft, so hat sich im mittelalterlichen Europa und so auch in Spanien die Geistlichkeit selbst besteuert. Sie besorgte aus ihrem Vermögen nicht bloß die Kosten des Gottesdienstes und des Kirchenbaues, sondern eine Masse von öffentlichen Anstalten, die jetzt Millionen des Budgets verschlingen, bestritt sie aus ihrem Vermögen: so das Unterrichts-, Kranken- und Armenwesen, den Bau von Denkmälern, Brücken und Straßen, die Unterhaltung einer Menge von Polizeian-

stalten; sie trug das freie Einlager der Könige, sie gab ihnen **dona gratuita**, sie zahlte der bürg. Obrigkeit zur Noth außerord. Steuern; selbst regelmäßige Steuern zum allgemeinen Besten. So war die Kirche in Spanien bis auf die neueste Zeit so schwer *besteuert*, als irgend ein anderer Stand. Auch die **Zehnten**, welche mit dem Verf. die oberflächliche neue Zeit so *sehr* verkennt, sind die innerlich angemessenste Abgabe, welche je bestand; denn sie soll aus sittlicher Pflicht Jeder zur Ehre Gottes, der die Arbeit segnete, und zur Hilfe der Mitmenschen für das öffentliche Wohl geben: sie galt als ein Opfer, und ihre Vertheilung zeugte für diese Ansicht.

Auch die **kirchliche Gerichtsbarkeit** als **persönliche Immunität** ist eine Folge der Selbstständigkeit der Kirche, sie hat sich allmälig auf alle Gegenstände erstreckt, welche auch nur einen entfernten Zusammenhang mit der Religion *hatten*. Griff sie über die Kirche hinaus, so forderte dieses die Verwilderung der Zeit, welche nur noch vor göttlichem Gericht zitterte, oder es war die Folge der Unwissenheit, Gewissenlosigkeit und Kostspieligkeit der weltlichen Gerichtsbarkeit: *die kirchliche* Gerichtsbarkeit trat daher wieder in ihre Grenzen zurück, als der Staat auch in dieser Beziehung wieder erstarkt war.

Die **örtliche Immunität**, d. h. das **Asylrecht**, findet ihre Rechtfertigung darin, daß die Kirche die Besserung der Verbrecher übernahm, und wahrlich mit mehr Glück, als die Gegenwart in ihren Pönitentiarhäusern.

Wenn der Verf. die gegenwärtige Verarmung Spaniens dem Reichthum der dortigen Kirche und der Uebermacht der **todten Hand** zuschreibt, so hat er vergessen, daß noch andere Ursachen weit mächtiger dahin wirken: so die Einfluthung der Metallschätze aus dem neu entdeckten America, die weit entfernt, als Kapitale industrieller Unternehmungen verwendet zu werden, unfruchtbar zur Erhebung des politischen Uebergewichts Spaniens in langen Kriegen gewidmet wurden: er hat den spanischen Charakter vergessen, der in seiner Waglich-

keit und Resignation es verschmäht, der Industrie sich zu widmen, und die Spanier auch jezt, wo alle Völker Europa's und Nordamerica's in heißer Mitwerbung sich der Industrie ergeben, auf der heimathlichen Halbinsel, wie im colonialen Mittel- und Südamerica, in einem gigantischen Guerillakampf sich aufreiben, ihre Gegenwart und Zukunft gefährden, und die Kirche bekämpfen macht, welche das unbestreitbare Verdienst hat, für das Wohl des Volks wie der Krone den Feudalismus gebrochen, und später das nationale böse Gelüste zur Abentheuerlichkeit gelähmt zu haben, dessen Opfer das Land in der undankbaren Gegenwart wird.

2.

Festtags-Predigten, von A. Hungari, mit bischöflicher Approbation. Frankfurt am Main, Druck und Verlag von J. D. Sauerländer, 1841.

Nach so manchen auf dem Gebiete der homiletischen Literatur hervorgetretenen Produktionen unerquicklicher Art, worin entweder eine flache, alles kirchlichen Lebens ermangelnde Gesinnung, oder eitler Prunk und Phrasenkram sich zu erkennen gab, ist es sehr erfreulich wahrzunehmen, wie allmählig wieder mehr und mehr Prediger auftreten, die mit inniger Wärme religiösen Gefühls und entschieden kirchlicher Richtung, zugleich eine reichhaltige produktive Kraft und Meisterschaft in der Darstellung verbinden. Unter diesen dürfte Hungari keinen unbedeutenden Rang anzusprechen haben. Seine Predigten sind von so eigenthümlicher, anziehender Art, daß sie allerdings eine nähere Betrachtung verdienen.

Ein Hauptvorzug, wodurch sich vorliegende Predigten empfehlen, besteht in der Innigkeit des Glaubens und Frömmigkeit der Gesinnung, die sich ganz besonders darin ausspricht. Dieselbe Wärme religiösen Gefühles, wo-

von bereits einige andere Schriften des Verfassers schönes Zeugniß gaben, leuchtet uns auch hier in hohem Grade entgegen. Weniger neigt sich der Verf. zum Moralisiren hin, als zur Behandlung von Wahrheiten des Glaubens — und wohl mit Recht: denn die Wahrheiten des Glaubens sind ja die befruchtenden Keime des sittlichen Lebens; ist erst einmal der Glaube im Menschen gehörig begründet und belebt, so wird das sittliche Leben von selbst gedeihen. In vorliegenden Predigten werden nun die Glaubenswahrheiten in ganz lebendiger Rede vor die Seele geführt. Nirgends begegnet man dem kalt kombinirenden Verstande, dem es bloß um trockne Belehrung und Zergliederung zu thun ist, desto häufiger dagegen den frommen Ergießungen eines mit inniger Liebe für den Gekreuzigten erfüllten Gemüthes.

Nach der in der Vorrede ausgesprochenen Bemerkung, bildet der Spruch des Apostels „von mir sei ferne, mich irgend eines Dinges anzurühmen, als allein des Kreuzes unsers Herrn Jesus Christus" den Grundstein und Kern dieser Predigten; und in der That ist auch „die Verehrung des Kreuzes, ohne welches kein Heil ist," der Grundton, der in jeder einzelnen Predigt wiederkehrt. Diese Auffassungs- und Darstellungsweise der Religionswahrheiten dürfte vollkommen zu billigen sein; denn so wie im menschlichen Körper alles Blut aus dem Herzen in alle Theile des Körpers und von da wieder zurückströmt, also ist auch das Kreuz das Princip, aus dem sich alle Lehren der katholischen Wahrheit entwicklen und sich wieder darauf zurückbeziehen lassen. Nebstdem nun, daß fast in all diesen Predigten auf das Heil im Kreuze hingewiesen wird, hat der Verf. diesem Gegenstande noch eine besondere Predigt am Kreuzerfindungsfeste gewidmet. Hier wird das „Heil im Kreuze" in ausführlicher, so zu sagen, erschöpfender Weise behandelt. Es werden hier folgende Punkte hervorgehoben: a. das heil. Kreuz ist ein Spiegel von Gottes Huld und von unsrer Sündenschuld. b. die Fahne des Heils zu der wir uns bekennen. c. Das sanfteste Ruhekissen

im Leiden und Sterben. Im ersten Theile wird gezeigt, wie lebhaft wir durch das Kreuz an den Abfall des Menschen von Gott und an unsre Sündenschuld erinnert werden, und wie deutlich sich daran Gottes Erbarmung gegen die Sünder und das Werk der Erlösung abspiegle; im zweiten Theile ist dargethan, welche Kraft der Ueberwindung und Selbstverleugnung die Seele aus dem Kreuze schöpfen kann. Im dritten Theile wird gesagt, 1) das Kreuz ist das sanfteste Ruhekissen für den Sünder, denn vom Kreuze kommt Friede dem reuevollen Büßer; 2) das Kreuz ist ein sanftes Ruhekissen bei schweren Prüfungen durch Leiden, denn im Hinblick zum Gekreuzigten findet der Gebeugte Erhebung; 3) das Kreuz ist das sanfteste Ruhekissen für den Sterbenden, denn in ihm findet der Gerechte Labung und Stärknng für die Schrecken des Todes. Alle einzelnen Theile dieser Predigt sind gründlich durchgeführt und enthalten schöne Gedanken und praktischen Anwendungen; überhaupt kann diese Predigt als eine der gelungensten betrachtet werden.

Ein andrer Vorzug, wodurch sich diese Predigten auszeichnen, besteht in ihrer ganz entschieden kirchlichen Richtung. Da man in unsern Tagen sich gar oft mit Stolz über die Kirche erhebt und ihre Anstalten mit Geringschätzung behandelt, überhaupt gerne das Positive verneint, so ist es doppelte Pflicht für den Prediger, sich fest an den Fels der Kirche anzulehnen und auf das Heil hinzuweisen, das aus den kirchlichen Anstalten und Geboten quillt. Als solch einen Prediger kündigt sich Hungari in all seinen Vorträgen an. Ganz im Gegensatz zu manchen katholischen Predigern, die sich gleichsam ihrer Kirche schämen und ihre Eigenthümlichkeit verbergen möchten, um sich in flacher Allgemeinheit zu bewegen, tragen seine Predigten das bestimmteste Gepräge der Katholizität. Ueberall verkündet er Ehrfurcht und Liebe zu den Anstalten der Kirche und demuthsvolle Unterwerfung unter ihre Anordnungen. Ein besonderes Verdienst hat sich der Verfasser dadurch begründet, daß er in jeder Predigt häufige

Stellen aus den Kirchenvätern und Heiligen anführt, namentlich von Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, Ephrem, Ludwig von Granada, Bernhard, Franziskus von Sales und Thomas Aquinus. Da die meisten dieser Stellen seither noch weniger bekannt waren, so sieht man wohl, daß der Verf. aus der ersten Quelle geschöpft, und tief in das Gebiet der Schriften der Heiligen und Kirchenväter eingedrungen ist.

Ferner ist an diesen Predigten zu rühmen, daß darin ganz besonders auf das Liturgische Rücksicht genommen ist. Bei jeder Gelegenheit hebt der Verf. die kirchlichen Gebräuche hervor und bringt sie mit dem Thema der Rede in Verbindung. Zugleich hebt er den schönen Sinn hervor, der in diesen Gebräuchen liegt, und zeigt, wie wohlthätig er auf das Berufsleben einwirke, und wie heilbringend er für das Gemüth aufgefaßt werden könne. Auch machte er sich zur Aufgabe die Gebete der Kirche und der priesterlichen Tageszeiten an passenden Stellen einzuflechten. Zu Belege diene nur, was Seite 228 vom heil. Kreuze gesagt ist, „das Kreuz, *mein Christ*, findest du überall, wohin du nur immer wanderst in gläubigen Landen! In der Kirche selbst ist der Mittelpunkt auf dem Hochaltar das Kreuz, jeder Priester, welcher zum Abhalten des Gottesdienstes an den Altar schreitet, trägt auf seinem Festgewande das Kreuz; die Ausspendung der heil. Sakramente, welche zum Heile der Frommen und büßenden Seelen im Namen Jesu mitgetheilt werden, geschieht unter dem Zeichen des Kreuzes, der jedesmaligen Predigt Kern und Licht ist das Kreuz, ohne das Kreuz wird in der Kirche nichts vollbracht und mit dem Kreuze doch Alles, das Kreuz ist der mild schattende Baum für Müde und ein stets frischer Quell mit dem Wasser des Lebens für Heilsbegierige, unter dem Kreuze liegt zernichtet der Tod und an dem Kreuze waltet die Gnade, darum wird auch das Kreuz stets verehrt, und im Hinschauen auf den himmlischen Dulder daran ruft die dankbare Liebe mit dem Apostel freudigst aus, von mir sei fern

mich eines Dinges anzurühmen, als allein des Kreuzes unsers Herrn Jesus Christus". — Wie passend der Verf. die Gebete der Kirche einzuflechten und zu erklären versteht, sehen wir z. B. in der Predigt über die Feier der Roratemesse. Diese beginnt mit den Worten „thauet herab, ihr Himmel, regnet ihr Wolken den Gerechten, Erde öffne deinen Schooß, laß uns hervorsprossen den Erlöser! — In diesem innigstempfundenen Ausrufe des Propheten Isaias ist die Sehnsucht nach Demjenigen offenbar, dessen Name sein wird Emmanuel, oder der genannt wird: Wunderbar, Rath, Kraft, Held, Vater, Friedensfürst. — Diese Sehnsucht, welche durch viertausend Jahre, als ununterbrochenes Gebet um einen Heiland an Gott den Vater, von unsern heilsbedürftigen Voreltern gerichtet wurde, fand auch den Anfang der Gewährung darin, daß der Engel Gabriel eine Sendung erhielt an die allerseligste Jungfrau zu Nazareth mit dem Gruße und der Botschaft: fürchte dich nicht Maria ꝛc. — Dieses Alles nun will uns die heil. Adventszeit mit ihren von der Kirche angeordneten Feierlichkeiten in das Gedächtniß zurückrufen, auf daß unser Herz gleichsam überquille von Lob-, Liebes- und Dankgesängen zu Ehre unsers Gottes, der sich so gnadenvoll an uns bewiesen hat. Das Genannte ist auch der Festinhalt aller Liturgieen in diesen vier Adventwochen, und der Frühgottesdienst hat von dem obigen Sehnsuchtsrufen des Propheten, dessen Anfangswort in der lateinischen Sprache „Rorate" heißt, den gemüthlichen Namen „Roratemesse", eine Andacht, welche das Andenken an das viertausendjährige Harren der Menschen auf die Ankunft des Messias gar sinnvoll bezeichnet". — Ebenso hat der Verf. in der Predigt am heil. Lichtmeßtage eine passende Erklärung der Kerzenweihe angefügt, und die für diesen Zweck angeordneten kirchlichen Gebete angeführt.

Auch enthalten vorliegende Predigten viel praktischen Gehalt; nur hie und da verweilt mitunter der Verf. in den unfruchtbaren Regionen der Abstraktion. Häufiger jedoch wirft

er Blicke in das gewöhnliche Leben, dringt tief in die verschiedenen Verhältnisse ein, hebt die religiösen und moralischen Gebrechen unserer Zeit hervor, und kämpft mit nachdrucksvollem Ernste gegen alle Verirrungen an. Gut gelungen ist in dieser Beziehung die Predigt auf's scheidende Jahr, ferner die Pfingstpredigt, wo der Beruf und das Amt des Priesters in trefflichen Zügen geschildert ist, eben so die Roratepredigt: hier sagt er Seite 29, nachdem er vorerst geschildert wie die Frühglocke zum Rorategottesdienst ruft und wie die Wohnungen der Frommen und Gläubigen sich erleuchten, „aber wenn man in den Gemeinden nach allen Häusern das forschende Auge richtet, sind denn auch alle Häuser von diesem heiligen Frühlichte erhellt? Hört man in allen Wohnstuben den Morgengruß „gelobt sey Jesus Christus!“ Entsagen alle Einwohner die getauft sind auf das Kreuz des Welterlösers, dem Schlafe? Verachten Alle die Grauen der Nacht und den Sturm und den Frost draussen, weil ihr Herz so recht warm für den Mittler schlägt? Die Antwort ist eine bittere, denn wo die Lichter nicht brennen, da brennt auch die Liebe zum Herrn nicht in heitern Flammen, da ist vielleicht nur noch der Aschenhaufen von dem bereits ausgebrannten Glauben“ u. s. w.

Was nun die Diktion, Einkleidung, überhaupt die Form dieser Predigten betrifft, so begegnen wir hier einer scharf ausgeprägten Eigenthümlichkeit des Verf., die von der sonst üblichen Manier bedeutend abweicht. Die Form ist nämlich mehr poetisch als rednerisch zu nennen. Man findet hier nicht sowohl schönen Periodenbau, rhetorischen Schwung, logisch geordnete Argumentation und gründliche Motivirung, als vielmehr eine malerische Darstellung, Anhäufung von Bildern und Gleichnissen, lyrischen Gedankenflug. Ueberhaupt weht über das Ganze ein Hauch poetischen Geistes, so daß man beim ersten Blick sogleich den Verfasser der Christobora erkennt. Um eine kleine Probe anzuführen, folge hier, was Seite 182 gesagt wird: „die Ave Maria Glocke wird am

Abend noch einmal angezogen! Wie lieblich ist's im Freien draussen, wenn das Abendroth von den Bergen schwindet, und die Nacht die Gegenstände rings in ihre Finsterniß hüllt, das Geräusch der Arbeiter ist verklungen. Stille, ernste tiefe Stille waltet auf den Höhen und in den Thälern. Und horch! die Abendglocke scheint mit wunderbarem Klange der Gegend umher eine „gute Nacht" zuzurufen. Es gilt aber dem Menschen, es gilt dem Christen dieses Abendgrüßen noch! Die Welt des Irdischen hat ihren Frieden, auch der Seele des müd gewordenen Arbeiters und Pilgers soll ein Erinnerungszeichen, ein mildfreundliches gegeben werden an Denjenigen, der dem unruhigen Gewissen ein Friedensspender sein kann, und auch sein will. An die Menschwerdung Jesu gemahnt zum drittenmale die Glocke, jetzt das Spät- oder Nachtgeläute genannt. Auf Ihn blicken auch die Mühseligen und Beladenen und ihr Herz wird gleichsam von dem Abendglöckchen selbst schon gelabt, das eine so trostvolle Sprache spricht, o es ist jedem Gläubigen, als höre er Jesum selbst trösten, „meinen Frieden lasse ich euch!" Schöne bilderreiche Stellen enthält auch namentlich die Marianverkündigungspredigt, ferner die Predigt am ersten Tage im neuen Jahr, und die Predigt am Dankfeste.

Sehr sinnreich weiß der Verf. jedesmal die Abtheilung des Thema's einzukleiden, z. B. das Thema der Adventspredigt heißt: „des Christen bester Advent bei Jesus Christus ist der würdige Gang zum heil. Abendmahle. — Dieser ist 1) ein Glaubensgang, 2) ein Liebesgang, 3) ein Siegesgang. In der Predigt auf das Kirchweihfest: die Kirche ist 1) ein Haus zur Ehre Gottes, 2) ein Haus des Lichtes, 3) ein Haus des Heils, 4) ein Haus des Friedens. Am ersten Tage im Jahre: der Gang des Christen zu seiner Heimath, — 1) unsere Wanderung, 2) unser Wegweiser, 3) unser Tagwerk, 4) unsere Erquickung. Auf das Fest Mariaverkündigung: Bedeutung und Wirksamkeit der Glocken, — 1) die Ave-Maria-

Literarischer Anzeiger.

☞ **Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der**

Fr. Wagner'schen Buchhandlung
in Freiburg im Breisgau.

Bei L. Fr. Fues in Tübingen sind so eben erschienen:

Erörterung, ausführliche, der beiden höchst wichtigen Fragen: I. Was ist in der Streitsache über die gemischten Ehen streng Rechtens? II. Welche Vorschläge sind zur endlichen Ausgleichung der desfallsigen Differenzen zulässig und empfehlungswerth? Ein Handbuch für Alle, welche in gemischter Ehe leben, und eine solche eingehen wollen, so wie für diejenigen, welche Amts halber dabei interessirt sind. Von einem unpartheiischen Canonisten. gr. 8. n. fl. 1 oder 16 ggr.

Diese Schrift verdient die Aufmerksamkeit aller Deutschen beider Confessionen. Nach einer gründlichen Erörterung der geschichtlichen Verhältnisse, welche auf die Meinungen über die gemischten Ehen ihren Einfluß ausgeübt haben, und der Rechtsgrundsätze, welche dabei in Betracht kommen, zeigt der Verfasser den Weg, wie unter Berücksichtigung früherer Aeußerungen und Erklärungen mehrer Päpste das Ziel einer für die deutschen Zustände passenden Einverständigung zu erreichen sei. Diese Schrift ist übrigens in einem, dem Gegenstande und Zwecke angemessenen, begütigenden Tone geschrieben.

Im Verlage der Theissing'schen Buchhandlung in Münster ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der geistliche Kampf von Laurentius Scupuli. Aus dem Italienischen. Zweite, neu durchgesehene und verbesserte Auflage. Mit einem katholischen Gebetbuche als Anhang. 338 Seiten. Geh. Preis 54 kr. oder 12 ggr.

Das Werk, das wir hier dem Publikum in einer zweiten, neu durchgesehenen und verbesserten Auflage übergeben, bedarf wohl keiner weitern Empfehlung mehr, da es bekannt ist, wie sich der heilige Franz von Sales desselben viele Jahre hindurch bedient, es dem Buche von der Nachfolge Christi an die Seite gesetzt, es allen seinen Pflegebefohlenen zum fleißigen Gebrauche aufs dringendste empfohlen, und endlich bei seiner Philothea zu Grunde gelegt hat.

Auch beweist die große Verbreitung des so oft gedruckten, in so viele Sprachen übersetzten Buches zur Genüge, daß sein Verfasser es wohl verstanden hat, für den Kampf, der Allen obliegt, eben so heilsamen als ermuthigenden Rath zu ertheilen.

Literarischer Anzeiger.

☞ **Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der**

Fr. Wagner'schen Buchhandlung
in Freiburg im Breisgau.

Bei L. Fr. Fues in Tübingen sind so eben erschienen:

Erörterung, ausführliche, der beiden höchst wichtigen Fragen: I. Was ist in der Streitsache über die gemischten Ehen streng Rechtens? II. Welche Vorschläge sind zur endlichen Ausgleichung der desfallsigen Differenzen zulässig und empfehlungswerth? Ein Handbuch für Alle, welche in gemischter Ehe leben, und eine solche eingehen wollen, so wie für diejenigen, welche Amts halber dabei interessirt sind. Von einem unpartheiischen Canonisten. gr. 8. n. fl. 1 oder 16 ggr.

Diese Schrift verdient die Aufmerksamkeit aller Deutschen beider Confessionen. Nach einer gründlichen Erörterung der geschichtlichen Verhältnisse, welche auf die Meinungen über die gemischten Ehen ihren Einfluß ausgeübt haben, und der Rechtsgrundsätze, welche dabei in Betracht kommen, zeigt der Verfasser den Weg, wie unter Berücksichtigung früherer Aeußerungen und Erklärungen mehrer Päpste das Ziel einer für die deutschen Zustände passenden Einverständigung zu erreichen sei. Diese Schrift ist übrigens in einem, dem Gegenstande und Zwecke angemessenen, begütigenden Tone geschrieben.

Im Verlage der Theissing'schen Buchhandlung in Münster ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der geistliche Kampf von Laurentius Scupuli. Aus dem Italienischen. Zweite, neu durchgesehene und verbesserte Auflage. Mit einem katholischen Gebetbuche als Anhang. 338 Seiten. Geh. Preis 54 kr. oder 12 ggr.

Das Werk, das wir hier dem Publikum in einer zweiten, neu durchgesehenen und verbesserten Auflage übergeben, bedarf wohl keiner weitern Empfehlung mehr, da es bekannt ist, wie sich der heilige Franz von Sales desselben viele Jahre hindurch bedient, es dem Buche von der Nachfolge Christi an die Seite gesetzt, es allen seinen Pflegebefohlenen zum fleißigen Gebrauche aufs dringendste empfohlen, und endlich bei seiner Philothea zu Grunde gelegt hat.

so möchte man allerdings von der fernern Forschung zurückgeschreckt werden. Der Muth hebt sich indeß, da man bei genauerer Prüfung der Sachlage wahrnehmen muß, daß mehrfach Steine zum Thurme Babels getragen wurden, und die unabweisbare Pflicht derjenigen, zu deren Beruf die Erklärung der heiligen Urkunden gehört, erheischt es, sowohl aus dem Gebiete der biblischen Philologie als der Geschichte überhaupt zur Berichtigung der fehlerhaften Anschauungsweisen, welche gleich zitternden Irrlichtern aus Moorgründen auftauchten, und in engern und weitern Kreisen um Anerkennung warben, und zum Theil noch werben, treu und redlich beizutragen. In den Brunnen, der dir Wasser gab, wirf niemal einen Stein hinab.

Wegen der engen und wesentlichen Verbindung des alten und neuen Testamentes darf unsere prophetische Schrift nicht in ihrer Trennung vom alttestamentlichen Prophetenthum betrachtet werden, und dieß um so weniger, als sie dasjenige wie in einem Brennpunkte vereinigt, was in den Schriften des hochherzigen Moses, des geistreichen Isaias, des vielduldenden Jeremias, des bilderreichen Ezechiel und anderer Hagiographen des alten Bundes niedergelegt ist; da aber der Apocalyptiker auf christlichem Standpunkte steht, kann seine Schrift mit Fug und Recht der Kern und Stern der alttestamentlichen Prophetie genannt werden. Um in den Sinn und Geist unseres Buches, so weit es endlichen Wesen gegönnt ist, einzudringen, wird Bekanntschaft mit dem biblischen Alterthume und mit den eigenen Anschauungen der biblischen Völker überhaupt erfordert; denn wo der Sinn für israelitischen Ausdruck und palästinensische Darstellung mangelt, da wird kein Verständniß gewonnen werden.

Der erste Abschnitt unserer Abhandlung wird sich über den Prophetismus des alten und neuen Bundes, über den Verfasser, über die Form, Spracheigenthümlichkeit und Darstellungsweise, so wie über den Ort und die Zeit der Abfassung der Apocalypse aussprechen, und außerdem hervorheben,

daß sie als reiches Trost- und Lehrbuch der Gläubigen aller Zeiten, welche die Erscheinung des Herrn lieb haben, zu betrachten sei, und mit Recht kanonischer Geltung sich zu erfreuen habe. Der zweite Abschnitt führt Erklärungsregeln auf, und bezeichnet als Grundidee des Buches „die Bedrängung der Kirche Christi von Seite der Juden, Heiden und des Satan, den Sieg der Kirche über Judenthum, Heidenthum und infernale Macht, und die Seligkeit der treuen Glaubenszeugen in der unnennbaren Herrlichkeit des ewigen Gottesreiches.“ Die Geschichte der Deutung der Apocalypse in den ersten fünfzehn Jahrhunderten, und von da bis auf unsere Zeit herab, soll in gedrängter Uebersicht gegeben werden, woran sich dann eine Schlußbetrachtung reiht.

Unsere Untersuchung bewegt sich auf historischem Grund und Boden. Je mehr die historische Forschung geliebt und geübt wird, desto eher wird man zu einem sichern und befriedigenden Resultate gelangen; die aprioristischen, subjectiven Construirungen haben sich auch auf dem exegetischen Felde von je her schwer behaupten können, und sind im Verlaufe der Zeit, wie die rein subjectiven und unhistorischen Widersprüche der Aloger und Anderer gegen die Apocalypse, gefallen. Opinionum commenta delet dies. Auf positivem Standpunkte stehend haben wir Stab und Stütze, welche das schriftliche und mündliche Gotteswort darbeut, gerne ergriffen, Altes und Neues erwogen (Matth. 13, 52), die Quellen geprüft, und diese sammt der einschlägigen Literatur wegen der jüngern Leser absichtlich bezeichnet.

Würde diese kleine exegetische Abhandlung ungeachtet ihrer Mängel, die ihr anhaften, eine nähere Würdigung des Characters und der Deutung des prophetischen Buches veranlassen, und die häufig verbreitete Ansicht beseitigen, als begegneten hier lauter unverständliche Hieroglyphen und unleserliche Runen, würde dann hochachtungsvolle Liebe zu dem Buche, in welchem der prophetisch-apostolische Geist so frisch und leben-

so möchte man allerdings von der fernern Forschung zurückgeschreckt werden. Der Muth hebt sich indeß, da man bei genauerer Prüfung der Sachlage wahrnehmen muß, daß mehrfach Steine zum Thurme Babels getragen wurden, und die unabweisbare Pflicht derjenigen, zu deren Beruf die Erklärung der heiligen Urkunden gehört, erheischt es, sowohl aus dem Gebiete der biblischen Philologie als der Geschichte überhaupt zur Berichtigung der fehlerhaften Anschauungsweisen, welche gleich zitternden Irrlichtern aus Moorgründen auftauchten, und in engern und weitern Kreisen um Anerkennung warben, und zum Theil noch werben, treu und redlich beizutragen. In den Brunnen, der dir Wasser gab, wirf niemal einen Stein hinab.

Wegen der engen und wesentlichen Verbindung des alten und neuen Testamentes darf unsere prophetische Schrift nicht in ihrer Trennung vom alttestamentlichen Prophetenthum betrachtet werden, und dieß um so weniger, als sie dasjenige wie in einem Brennpunkte vereinigt, was in den Schriften des hochherzigen Moses, des geistreichen Isaias, des vielduldenden Jeremias, des bilderreichen Ezechiel und anderer Hagiographen des alten Bundes niedergelegt ist; da aber der Apocalyptiker auf christlichem Standpunkte steht, kann seine Schrift mit Fug und Recht der Kern und Stern der alttestamentlichen Prophetie genannt werden. Um in den Sinn und Geist unseres Buches, so weit es endlichen Wesen gegönnt ist, einzudringen, wird Bekanntschaft mit dem biblischen Alterthume und mit den eigenen Anschauungen der biblischen Völker überhaupt erfordert; denn wo der Sinn für israelitischen Ausdruck und palästinensische Darstellung mangelt, da wird kein Verständniß gewonnen werden.

Der erste Abschnitt unserer Abhandlung wird sich über den Prophetismus des alten und neuen Bundes, über den Verfasser, über die Form, Spracheigenthümlichkeit und Darstellungsweise, so wie über den Ort und die Zeit der Abfassung der Apocalypse aussprechen, und außerdem hervorheben,

daß sie als reiches Trost- und Lehrbuch der Gläubigen aller Zeiten, welche die Erscheinung des Herrn lieb haben, zu betrachten sei, und mit Recht kanonischer Geltung sich zu erfreuen habe. Der zweite Abschnitt führt Erklärungsregeln auf, und bezeichnet als Grundidee des Buches „die Bedrängung der Kirche Christi von Seite der Juden, Heiden und des Satan, den Sieg der Kirche über Judenthum, Heidenthum und infernale Macht, und die Seligkeit der treuen Glaubenszeugen in der unnennbaren Herrlichkeit des ewigen Gottesreiches.“ Die Geschichte der Deutung der Apocalypse in den ersten fünfzehn Jahrhunderten, und von da bis auf unsere Zeit herab, soll in gedrängter Uebersicht gegeben werden, woran sich dann eine Schlußbetrachtung reiht.

Unsere Untersuchung bewegt sich auf historischem Grund und Boden. Je mehr die historische Forschung geliebt und geübt wird, desto eher wird man zu einem sichern und befriedigenden Resultate gelangen; die aprioristischen, subjectiven Construirungen haben sich auch auf dem exegetischen Felde von je her schwer behaupten können, und sind im Verlaufe der Zeit, wie die rein subjectiven und unhistorischen Widersprüche der Aloger und Anderer gegen die Apocalypse, gefallen. Opinionum commenta delet dies. Auf positivem Standpunkte stehend haben wir Stab und Stütze, welche das schriftliche und mündliche Gotteswort darbeut, gerne ergriffen, Altes und Neues erwogen (Matth. 13, 52), die Quellen geprüft, und diese sammt der einschlägigen Literatur wegen der jüngern Leser absichtlich bezeichnet.

Würde diese kleine exegetische Abhandlung ungeachtet ihrer Mängel, die ihr anhaften, eine nähere Würdigung des Characters und der Deutung des prophetischen Buches veranlassen, und die häufig verbreitete Ansicht beseitigen, als begegneten hier lauter unverständliche Hieroglyphen und unleserliche Runen, würde dann hochachtungsvolle Liebe zu dem Buche, in welchem der prophetisch-apostolische Geist so frisch und leben-

dig weht, erzweckt werden, so wäre der Verfasser in Erinnerung an das apostolische Wort (I. Corinther 3, 7) reichlich belohnt.

Erster Abschnitt.

Καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζω ταῦτα, ἅ μὴ συνεώρακα, θαυμάζω δὲ μᾶλλον, ὅτι μὴ καὶ εἶδον.

Dionys. Alex. de Apocal. apud Euseb. hist. eccl. VII. 25.

§. 1.

Die wahre, biblische Weissagung, eine Gabe Desjenigen, der die Zahl der Sterne weiß, und sie alle mit Namen nennt (Ps. 146, 4), ist die gewisse Verkündung künftiger, aus der Gegenwart durch menschlichen Scharfsinn nicht zu ersehender Begegnisse, weßwegen sie mit natürlicher Divination, mit Ahnungen und mit heidnischen Orakeln nicht vermengt werden darf. Das mosaische Gesetz sprach zu Israel: Es soll unter dir Keiner gefunden werden, der die Wahrsager fraget, und auf Träume und Vorbedeutungen achtet, oder ein Zauberer, noch ein Beschwörer, noch einer, der die Pythonsgeister befraget, oder die Weissager, noch einer, der die Wahrheit von den Todten erfraget; denn dieß Alles verabscheuet der Herr. V. Mos. 18, 10 ff. Die Prophetie, möglich von Seite Gottes, der als allwissend auch die Zukunft weiß, und diese nach seiner unendlichen Weisheit enthüllen kann, wenn er will, und möglich von Seite des Menschen, der von Gott erleuchtet Belehrung über die Zukunft empfangen und weiter mittheilen kann, hat Beweiskraft des Wunders; denn sie ist Manifestation Gottes, der nach seiner Allwissenheit und Güte den Blick des Menschen zur Erkenntniß der Zukunft erhebt.

Offenbarung und Weissagung stehen überhaupt im engsten Verbande; deßhalb hängt auch der Glaube an Weissagung

mit dem Glauben an Offenbarung unzertrennbar zusammen. Nach dem Zeugnisse der heiligen Urkunden gab es in frühester, wie in der folgenden Zeit unter dem ausgewählten Volke Israel Männer, von Gott selbst über die Zukunft belehrt a), welche auch Seher b) hießen, weil sie in Gesichten (Visionen) *Aufschlüsse* von Gott erhielten. Der Propheten eigentliche Wirksamkeit als Stand begann mit der Einführung des Königthums unter den Israeliten. Als das Volk die Quelle des lebendigen Wassers zu verlassen begann, und sich löcherichte Brunnen grub (Jerem. 2, 13. I. Kön. 8, 7. 8. IV. Kön. 17, 13 ff.), erweckte der Ewige in seiner Erbarmung von Zeit zu Zeit edle Männer, die voll hoher Sittenreinheit aus dem trüben Strome der Sittenlosigkeit und gesetzverachtenden Willkühr wie Felsen hervorragten, die als treue Wächter (Jes. 21, 8 ff. K. 52, 8. Jer. 6, 17. Ezech. 3, 17. Hab. 2, 1. Hos. 5, 1) des theokratischen Verhältnisses den Bund des Volkes mit dem Gottkönige zu erneuern und zu befestigen strebten, die von Mächtigen wie Niedrigen Lebensbesserung forderten (Jes. 1, 10—20), und und *den Unbußfertigen* die Strafgerechtigkeit Jehovas verkündeten (Amos 2, 6—16). Brach nach bestimmter Vorhersagung die Fluth der Drangsal über das gottentfremdete Volk herein, so waren sie es wieder, welche als Gotterleuchtete die Gebeugten aufrichteten (Mich. K. 4 und K. 5), den *Bußewilligen* Barmherzigkeit und Rettung im Namen Gottes verhießen (Zach. K. 10. K. 12), und das glaubensvolle Herz auf die kommenden Tage des Heils und auf den Einen Retter (Messias) hinwiesen (Jes. 53, 1 ff.). Wie man die Propheten aus irgend einem erheblichen Grunde Demagogen

---

a) נביאים, *προφῆται*. So kömmt der Name נביא zuerst von Abraham vor (I. Mos. 20, 7), welcher von Gott mehrfach über die Zukunft belehrt wurde. I. Mos. 12, 1—3. 7. K. 13, 14—17. K. 15, 1—21. K. 18, 1—32. K. 49, 1 ff. u. a.

b) ראים und חוים. Vgl. I. Kön. 9, 9. I. Paralip. 21, 9. Ezech. 11, 5. K. 37, 1.

nennen c), und das Prophetenthum als das höhere sittlich-religiöse Bewußtsein des Volkes, als das öffentliche Gewissen, oder als die Selbstkritik des Volkes bezeichnen könne d), ist nicht einzusehen.

Das Kommende der Tage konnten die Propheten nicht aus sich, sondern nur vermöge göttlicher Mittheilung verkünden; dem zufolge werden die Worte Raumer's: „Wer die Vergangenheit und die Gegenwart begreift, sieht auch in die Zukunft" e) irrig auf die alttestamentlichen Seher angewendet, da diese in ihren Vorhersagungen (vom Untergange und von der Wiederherstellung des jüdischen Staates nach einem bestimmten Zeitraume, vom kommenden Messias, seinem Reiche u. a.) Umstände aufführten, welche eine blos menschliche Divination unmöglich bestimmen konnte. Die Aussagen der Propheten, ihre Eröffnungen der Zukunft, sind in ein eigenthümliches Sprachgewand eingekleidet, wovon der Grund nebst Anderm vorzüglich in der Art und Weise der Mittheilung der höhern Aufschlüsse liegt. Die rechte Würdigung und das nähere Verständniß der prophetischen Schriften hängt dann von der Kenntniß der prophetischen Darstellung ab.

Die Propheten, besonders die ältern, erhielten die göttliche Mittheilung meistens in kurzen Visionen, in welchen ihnen Befehle, Lehren und Begebenheiten entweder ohne Bild, oder in Bildern wie in einem Gemälde vorgehalten wurden. Amos K. 7, 1—9. Jer. K. 6. u. a. In dem außerordentlichen Zustande der Entrückung (Entzückung) faßten sie nur mit dem innern Sinne, ohne von den äußern Sinnen Gebrauch machen zu können, die Bilder und Vorstellungen auf, die ihnen in der Geisterwelt gezeigt wurden. In den Visionen erscheint Gott handelnd, indem er die Propheten in das

c) Biblisches Realwörterbuch von G. B. Winer. Leipzig 1838. II. B. S. 330.
d) De Wette christl. Sittenlehre. II. 1. 38.
e) Vorlesungen über allgemeine Geschichte. I. Thl. S. 153.

heilige Land entrückt, ihnen Symbole zeigt und erklärt; in den Gesichten der jüngern Propheten (Daniel, Zacharias u. A.) wirkt Gott in unnennbarer Majestät seines Heiligthumes durch seine Boten (Engel). Zur Veranschaulichung für den Sinnenmenschen werden Bilder theils von der Pracht morgenländischer Könige, theils von der Herrlichkeit des Jerusalemitischen Tempels genommen. Vgl. Jes. K. 6. Ezech. K. 1. K. 10. Die psychologische Möglichkeit oder Denkbarkeit ekstatischer Zustände und Visionen kann wohl nicht geläugnet werden; die Ekstasen und Visionen der biblischen Vorzeit sind vielmehr als Mittel göttlicher Offenbarung zu betrachten; auf gar verschiedene, endlichen Wesen unerklärbare Weise theilt der Allmächtige seine Offenbarungen mit f). Der Wind weht, wo er will; du hörest sein Sausen, du weißt aber nicht, woher er kömmt, und wohin er geht. Joan. 3, 8.

Oefters ist in den prophetischen Gesichten das Zunächstzukünftige an das Fernzukünftige gereiht, so daß Beides in Ein Bild wie auf einer perspectivischen Tafel zusammengestellt wird (Zach. 9, 9. 10. Joel 3). Demzufolge erscheint Manches der biblischen Weissagung in ein gewisses Dunkel gehüllt, wobei aber doch soviel Licht angebracht ist, als zum Hauptverständniß erfordert wird. Da zudem die Propheten ihre Weissagungen mehrmal nicht in ihrem ganzen Zusammenhange, sondern nur in einzelnen Zügen gaben, je nachdem ihnen die göttliche Mittheilung ward, und die äußern Umstände es erheischten, so gestaltet sich das vollständige Gemälde erst dann, wenn die einzelnen Züge zusammen gehalten werden. Klagt man über die Dunkelheit mancher biblischen Weissagungen, die auch jetzt noch, nach Jahrhunderten, der gehörigen Klarheit entbehren, so bedenke man, daß eine Weissagung nicht nothwendig mit solcher Klarheit abgefaßt sein

---

f) Vgl. Gregor. Mag. lib. 28 Moral. c. 2 sqq. und Ant. Ferrandii Conimbric. Commentarr. in visiones vet. Test. Lugduni 1617. Fol.

müsse, daß man schon zum Voraus bis auf die kleinsten Umstände wisse, wie das Vorherverkündete eintreffe. Es ist der göttlichen Weisheit bei Offenbarung der Zukunft eigen, manche dunkle Seite, die nur der Erfolg aufhellen wird, dem irdischen Auge hinzuwenden, damit der freien Thätigkeit des Menschen kein Eintrag geschehe, derselbe aber doch für die bevorstehende Zukunft sich bereit halten könne. Uebrigens liegt die größere Dunkelheit mancher biblischen Weissagungen häufig nicht fast in ihnen selbst, als vielmehr in der Unkunde der alten Sprache, in welcher sie aufgezeichnet wurden, und in dem Nichtverständnisse und in der Mißkennung der Bilder, die der alten Zeit und dem Morgenlande eigen waren. Hiezu kömmt noch, daß manche Werke alter Geschichtschreiber verloren gingen, durch welche viele Stellen in Amos, Jesaias, Daniel u. a., worüber wir noch im Dunkeln schweben, aufgeklärt werden könnten.

Da die Aufschlüsse über die Zukunft den Propheten in der Anschauung und darum häufig in Bildern zu Theil wurden, so ist die Bedeutung und der Sinn der Bilder sorgsam zu ermitteln und gehörig zu würdigen. Die Bilder der Propheten sind großartig und bedeutungsreich im schimmervollen Schmucke des Orientes, woran sich der kältere Abendländer nicht stoßen darf. Ein eroberungssüchtiges und mächtiges Reich wird z. B. mit einem Raubthiere bezeichnet. Bei Daniel (K. 7, 1. ff.) sinnbildet der Löwe das assyrisch-chaldäische, der Bär das medisch-persische, der Parder das macedonisch-griechische Reich. Nach prophetischem Sprachgebrauche stehen Hörner bildlich für Macht (Ezech. 29, 28), Schlüssel für Gewalt (Jes. 22, 22), Donner, Erdbeben, Feuer für göttliche Strafgerichte (Jesaias 29, 6). Durch Verfinsterung der Sonne und des Mondes (Ezech. 32, 7. 8. Mich. 3, 6. 7.) wird großes Unglück der Staaten, durch herabfallende Sterne (Jes. 34, 4) der Sturz großer Personen und Reiche sinnbildlich geschildert. Das Gericht ist Bild der Bestrafung der Feinde Gottes

(Joel. K. 3, 2 ff.) und **Thron** (Jer. 52, 32) gewöhnlich Bild der Herrschaft.

Die Prophetensprache liebt auch zur Bezeichnung gewisser Eigenschaften und Begriffe **symbolische Namen**. Bei Hoseas (K. 1, 3) wird das dem Götzendienste ergebene Volk als **Gomer** (Buhlerin) g) aufgeführt, und durch den Namen **Jezrahel** h) auf seine Zerstreuung (Hos. 1, 4), und mit dem Namen **Lo-Ruchama** (Unbegnadigte) auf den Verlust der Gnade Gottes hingewiesen, und mit dem Namen **Lo-Ammi** (Nicht-mein-Volk) das den Heiden gleichstehende Israel bezeichnet. Hos. 1, 6. 9. Der **Messias** wird öfters David genannt wegen mancher Aehnlichkeiten mit den größten der israelitischen Könige. Jer. 30, 9. Hos. 3, 5. Ezech. 34, 23 ff. Diese symbolischen Namen wollen gehörig gewürdigt sein i). Nicht selten werden auch einzelne Individuen als Körperschaft (moralische Person) bezeichnet; es steht **Jakob** (mit dem Beinamen Israel) für die Israeliten überhaupt. Jes. 43, 1.

Die prophetischen Lieblingszahlen **drei** (Zach. 13, 8), **fünf** (Jes. 19, 18), **sieben** (Dan. 4, 13. Mich. 7, 5), **zehn** (Dan. 1, 24) u. a. bestimmen häufig kein arithmetisches Verhältniß, sondern stehen als bestimmte Zahlen für unbestimmte, und drücken entweder ein kürzeres, oder in ihrer Zusammensetzung ein längeres Zeitverhältniß aus.

Beachtenswerth ist außerdem der sogenannte **poetische Parallelismus**, d. i. das wechselseitige Verhältniß, in welchem die Glieder (Hemistichien) eines Verses (Strophe) zu einander stehen. Die prophetischen Schriften sind größtentheils nicht in prosaischem Style, sondern in poetischer Schreib-

---

g) גֹּמֶר von גמר = τετελεσμένη, consummata in libidinibus. Hieron.

h) יִזְרְעֶאל (זרע und אל) = Gott wird zerstreuen.

i) Oportet considerare hunc esse in vet. Testamento morem, ut multa figurate dicat, et sub aliis vocabulis alia significet. Theodoret.

art, ausgezeichnet durch Lebendigkeit und Kraftfülle des Ausdrucks, verfaßt. Sylbenmaaße wie bei den Griechen und Römern und der Reim der abendländischen Völker sind den Hagiographen fremd; die eigenthümliche Versart der Hebräer besteht nur in dem wechselseitigen Verhältnisse der Versglieder. Dieses ist theils synonymisch, wenn die Versglieder denselben Sinn haben (Joh. 1, 17), theils syntaktisch, wenn sie verwandte Gedanken, Gattung und Art, Grund und Folge u. s. w. enthalten (Jes. 1, 17. 18), theils antithetisch, wenn sie Gegensätze aufführen (Jes. 3, 24). Aus diesem Grunde schrieb schon der heil. Hieronymus in seiner neuen lateinischen Uebersetzung die Propheten versartig, oder hemistichienweise k).

§. 2.

Der Prophetismus erstreckt sich mit seinen besondern Gaben und Formen in das neutestamentliche Gottesreich hinüber. Die Prophetie ist unter die Charismata des heiligen Geistes gezählt. Wir haben gemäß der Gnade, die uns gegeben worden, verschiedene Gaben. Ist es (die Gabe) der Weissagung, (so geschehe sie) nach Maaßgabe des Glaubens. Röm. 12, 6. Dem Einen wird durch den Geist verliehen das Wort der Weisheit, dem Andern aber das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste, einem Andern der Glaube in demselben Geiste, einem Andern die Gabe zu heilen durch denselben Geist, einem Andern Wunder zu wirken, einem Andern Weissagung, einem Andern Unterscheidung der Geister, einem Andern mancherlei Sprachen, einem Andern Auslegung der Reden. I. Kor. 12, 8 ff. Durch Wunder ist das Christenthum in der Welt eingeführt, und durch Wunder in der Welt

k) Nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos existimet apud Hebraeos ligari. Nos utilitati legentium providentes interpretationem novam novo scribendi genere distinximus. Hieron. praef. in translat. Isai.

verbreitet worden (Apgesch. 2); das Juden- und Heidenthum konnte und sollte hierin den Finger des allmächtigen und in Liebe und Erbarmung sich offenbarenden Gottes erkennen. Erregt überhaupt die Gabe der Prophetie des Offenbarungsgläubigen hohe Bewunderung, so verdient eben so sehr die *Fortführung* desselben unsere glaubensfeste und dankbare *Anerkennung* l).

Vor Allem zieht die prophetische Schrift des neuen Testamentes unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich. Der gotterleuchtete Verfasser (Apoc. 1, 1. 2. 3. 11. K. 22, 7) warnt gleich den alten treuen Wächtern der Theokratie vor dem sündevollen Götzendienste (Apoc. 2, 14. 15. 20. K. 9, 20. 21 u. a.), ermuntert zur Glaubens- und Tugendtreue (Apoc. 2, 5. 10. K. 22, 14), verkündet Strafe den Bösen (Apoc. 2, 16. 22. K. 19, 11—22), verheißt Rettung und Belohnung den Frommen (K. 2, 7. 11. K. 19, 1—20 u. a.). Seine Aussagen und Eröffnungen der Zukunft sind nach Beschaffenheit der Mittheilung der Aufschlüsse gleichfalls in ein eigenthümliches Sprachgewand eingehüllt; die göttliche *Mittheilung* ward auch ihm in Gesichten (Visionen). Auf den *außerordentlichen* Zustand der Geistesentrückung kömmt er öfters zu sprechen m). Ohne diesen Geisteszustand mit dem Völker-Apostel (II. Kor. 12, 2—4) näher bezeichnen zu können, muß es genügen zu wissen, daß Gott seinen heiligen Propheten unterrichtete. Es geziemt dem endlichen Wesen gewiß mehr, die unerforschlichen Wege des Ewigen demuthsvoll anzubeten, und sich so einiger Maßen zu der Geheimnißhöhe zu erheben, als dieselben in den engen Kreis der Begreiflichkeit herabziehen zu wollen. Der neutestamentliche Prophet sieht sich im Gottes Heiligthum, das er in Zügen der alttestamentlichen

---

l) Vergl. Apostgesch. 10, 28. K. 21, 10. Irenaeus adv. haer. lib. II. Dr. Fr. A. Staudenmaier über Pragmatismus der Geistesgaben.

m) Ἐγενόμην ἐν πνεύματι. K. 1, 10. K. 4, 2. Καὶ ἀπήνεγκέ (εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων) με ἐν πνεύματι. K. 17, 3. K. 21, 10.

Seher beschreibt (Apoc. K. 4), auf wunderbare Weise versetzt. Es erscheinen die höhern Wesen (Engel) als Boten des sich offenbarenden Gottes. Apoc. 1, 1. K. 17, 7. K. 19, 9. K. 22, 6. Die Offenbarungen selbst, mitgetheilt in Gesichten, beziehen sich sowohl auf die nahe, als ferne Zukunft (Apoc. 1, 3. K. 20 bis K. 22), und das Zunächstzukünftige wird auch hier mehrmal an das Fernzukünftige gereiht.

Der Bilderkreis der Apocalypse ist mit dem der alten Propheten wesentlich verwandt, erscheint aber in erhöhter Form, so daß dasjenige, was in den Propheten Großes und Erhabenes begegnet, hier in sinnvoller und bedeutungsreicher Zusammenstellung sich findet. Man vergleiche nebst Anderm Apoc. K. 4 mit Ezech. K. 1. Das aus dem Meere sich erhebende Thier sinnbildet gleichfalls ein Reich (Apoc. 13), Hörner stehen bildlich für Macht (Apoc. 12, 3), Schlüssel für Gewalt (Apoc. 1, 3), Donner, Blitz und Hagel (Apoc. 4, 5. K. 8, 7. K. 16, 18) für göttliche Strafgerichte. Verfinsterung der Sonne und des Mondes (Apoc. 6, 12. K. 9, 2) bezeichnet nach prophetischem Sprachgebrauche großes Unglück der Staaten, so wie herabfallende Sterne (Apoc. 8, 10) den Sturz großer Personen. Gericht steht bildlich für Bestrafung der Feinde Gottes (Apoc. 18, 10) und Thron (Apoc. 3, 21) für Herrschaft. Winde und Stürme bezeichnen Drangsale (K. 7, 1); Palmzweige (K. 7, 9) sinnbilden Sieg und Freude.

Symbolische Namen führt die Apocalypse gleichfalls mehrere auf. Der Name Jezabel (Apoc. 2, 20) sinnbildet die lasterhaften Irrlehrer mit Rücksicht auf das gottentfremdete Betragen der Gemahlin des Königs Achab. III. Kön. K. 21. IV. Kön. K. 9. Der Name Armagedon n) (Apoc. 16, 16)

n) Von הַר מְגִדּוֹ (Berg von Megiddo). Bei der im Stammgebiete Manasse liegenden Stadt Megiddo erlitten die Israeliten zwei große Niederlagen (Richt. 5, 19. IV. Kön. 23, 29), wonach Megiddo als Ort der Niederlage und des Jammers galt. Vergl. Joel. 3, 6. 7. Zach. 12, 11.

bezeichnet eine Niederlage, Vernichtung; die Namen Sodoma und Aegypten (Apoc. 11, 8) sind gleichfalls symbolisch, und bezeichnen das lastervolle Jerusalem. Vergl. Ezech. 16, 58. ff. Jes. 34, 10. Jer. 23, 14. Daß unter Babylon der Apocalypse das heidnische Rom zu verstehen sei, geht aus vielen Stellen hervor. Vergl. Apoc. 14, 8. K. 16, 19. K. 17, 5. K. 18, 2. 10. 21. In unserer prophetischen Schrift werden auch einzelne Individuen als Körperschaft betrachtet und dargestellt. Die zwei Zeugen (Apoc. 11, 13) stehen für viele Zeugen, d. i. christliche Lehrer und Bekenner des Evangeliums, und der Pseudoprophet (Apoc. 16, 13) bezeichnet die Götzenpriester. Gog und Magog (Apoc. 20, 7) stehen als bildliche Namen der widerchristlichen Rotten, die sich zum Streite gegen die Kirche Gottes versammeln.

Die Zahlen drei (Apoc. 8, 7. K. 11, 9), fünf (Apoc. 9, 5) sieben (K. 5, 6), zehn (K. 2, 10) u. a. sind meistens als unbestimmte Zahlen zu fassen, und drücken, je nachdem sie einfach oder zusammengesetzt genommen werden, entweder eine kürzere oder eine längere Zeitdauer, einen kleinern oder größern Theil aus. Vergl. Apoc. K. 5, 11. K. 7, 4. 5. K. 11, 2. K. 12, 6. K. 20, 2. Da, wo die Zahlen als bestimmte zu nehmen sind, gibt der Apocalyptiker selbst schon die gehörigen Winke. Apoc. 17, 9 ff.

Das Wechselverhältniß der Versglieder tritt, wenn auch nicht überall scharf markirt, doch mehrfach erkennbar hervor. Der synonymische Parallelismus ist häufig mit dem syntaktischen verflochten (Apoc. 1, 7. K. 2, 5. K. 14, 4. K. 18, 19. K. 20, 6 u. a.), und der antithetische erscheint sowohl in einzelnen Versgliedern, als ganzen Strophen, Versen (Apoc. 2, 9. K. 5, 2. 3. K. 13, 11. K. 19, 19. 20 u. a.), weil die Apocalyptik, die spätere Form des prophetischen Geistes, die einfacheren Grundgedanken und Darstellungsweisen der Prophetie concret weiter ausführt, und den prophetischen Stoff mit größerm Aufwande von Bildern, Symbolen u. a. in der Form zusammenhängender Visionen darstellt. Das Christen-

thum ist aus dem Judenthume hervorgegangen (Joan. 4, 22), aber in verklärter Gestalt; der alte Bund verhält sich zu dem neuen, wie Keim und Fülle, wie Anfang und Vollendung, wie Morgendämmerung und Sonnenglanz am Mittagshimmel. Mit der Erscheinung des Sohnes Gottes endeten die alttestamentlichen Schattenrisse (Kol. 2, 17. Hebr. 8, 5. K. 10, 1); das theokratische Verhältniß mit dem heiligen Gezelte und mit dem Urim und Thumim (II. Mos. 28, 30) hatte seine Endschaft erreicht. Das Ende des Gesetzes ist Christus. Röm. 10, 4. Der Apocalyptiker hat die Blumen aus den prophetischen Büchern des a. B. zu sinnvollem Kranze verbunden, steht aber, da er die volle Geschichte des Sohnes Gottes auf Erde zur Grundlage hat, auf höherm Standpunkte, als die alttestamentlichen Propheten. Weil das Christenthum als Weltreligion bestimmt ist, seine Altäre des Segens unter allen Völkern zu erbauen, kennt der neutestamentliche Prophet keine Specialrücksichten, erhebt vielmehr den sinnlichen Judaismus zur Geistigkeit des Christenthums, erscheint sonach als Evangelist der Juden- und Heidenchristen, und macht letztere namentlich mit der Prophetensprache des alten Bundes bekannt. Vgl. Apoc. 5, 8. K. 8, 3. 4. K. 21. K. 22, 1—6 o).

§. 3.

Als Empfänger der himmlischen Mittheilungen und als Verfasser unserer prophetischen Schrift wird Joannes, ein Diener Gottes am Evangelium genannt (Apoc. 1, 1—4. 9. 19. K. 22, 6 ff.) Es frägt sich nun, ob dieß der Apostel und Evangelist Joannes, oder ein anderer christlicher Lehrer dieses Namens war. Schon im zweiten Jahrhundert schrieben die sogenannten Aloger die Apocalypse dem Ce-

o) Die Behauptung Ewald's (Commentarius in Apocal Joan. exegeticus et criticus. Lips. 1828 p. 9 sqq.), daß der Verfasser der Apoc. Einiges aus Henoch, Pseudo-Esra und aus dem ἀναβατικόν 'Ησαΐου entnommen habe, ist unstatthaft, weil die Apocalypse früher als diese verfaßt wurde.

rinthus zu, freilich von rein subjektivem Standpunkte aus p); auf ähnliche Weise verfuhr auch der Häretiker Marcion q). Bedeutsamer ist das Benehmen des Dionysius von Alexandria, welcher um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Chiliasten, namentlich den Bischof Nepos, bekämpfte, und gegen Jene sich erhob, welche die Apocalypse als ein unverständliches Buch entweder verwarfen, oder für ein Machwerk des Cerinthus hielten: hiebei aber der Ansicht beipflichtete, daß die Apocalypse wegen der Sprachverschiedenheit mit dem vierten Evangelium kein Werk des Apostels und Evangelisten Joannes, sondern des ephesinischen Presbyters Joannes sei r). Diese Vermuthung des Dionysius fand jedoch wenig Eingang; der Strom der kirchlichen Tradition, was aus dem Folgenden einleuchten wird, war bereits zu breit und mächtig angewachsen, als daß das subjektive Urtheil auch des Gelehrtesten ihn zu hemmen vermocht hätte. Unter den ältesten Zeugen für den Apostel Joannes erscheint Papias s) (st. 163), Bischof von Hierapolis, unweit Laodicea, und der Märtyrer Justin t) (st. 165), ein Zeitgenosse des Papias und Polycarp. Der Umstand, daß Polycarp (st. 169), Bischof von Smyrna, ein Schüler und Freund des Apostels Joannes, über den Verfasser der Apocalypse sich nicht aussprach, liefert durchaus keinen Beweis gegen die Aechtheit derselben. Bischof Melito von Sardes, ein Zeitgenosse Justins, schrieb ein Buch über

---

p) Epiphan. haer. l. LI. c. 3. Euseb. hist. eccl. l. VII. c. 25.

q) Tertull. adv. Marcion. l. IV. c. 5.

r) Euseb. h. e. l. VII c. 24. c. 25.

s) Iren. adv. haer V. 33. Euseb. h. e. III. 39. Andreas Cappadoc. Prolog. in Apocal.

t) Dialog. cum Tryph. Cap. 81. *Καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε* etc. Die Conjektur von Rettig, nach welcher die Worte *εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ* interpolirt sein sollen, läßt sich nicht erhärten.

die Offenbarung des Apostels Joannes u), auch Theophilus Bischof von Antiochia (gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts) führt sie an v), und eben so Apollonius von Ephesus in seiner Schrift gegen die Montanisten w).

Das Zeugniß des edlen Irenäus (gebürtig aus Kleinasien), des Schülers von Polycarp und nachmaligen Bischofs von Lyon (st. 202), für den Apostel und Evangelisten Joannes als Verfasser der Apoc. ist gewichtig x). Wenn man meint y), Irenäus habe die gemeine Sage über den Verfasser der Apoc. nicht genauer geprüft, so ist zu entgegnen, daß die Aussage eines Mannes, wie Irenäus, der mit der biblischen und kirchlichen Literatur, mit den kleinasiatischen Traditionen und mit dem kirchlichen Leben überhaupt so sehr vertraut war, wohl schwerlich einen unsichern historischen Grund voraussetzen läßt. Bemerkenswerth ist außerdem aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Zeugniß der Gemeinden von Vienne und Lyon, die in ihrem Schreiben an die Gemeinden von Asien und Phrygien der Apoc. als einer Schrift des Apostels Joannes erwähnen z). Im dritten Jahrhundert betrachten Clemens von Alexandria a), Tertullian b), der gelehrte und in der Kritik viel erfahrene Origenes c) und sein Zeitgenosse Hippolytus, Bischof in Portus Romanus bei Ostia d), die Apoc. als eine Schrift

---

u) Euseb. h. e. IV. 26. Hieronym. de vir. illust. c. 24.
v) Euseb. h. e. IV. 24.
w) Euseb. h. e. V. 18.
x) Iren. adv. haer. I. 26. IV. 14. 18. 20. V. 26 28. 30. 31 seqq.
y) Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis von Dr. F. Lücke, Prof. der Theol. in Göttingen. Bonn 1832. S. 291 ff.
z) Euseb. h. e. V. 1. 3.
a) Stromat. VI. p. 667. Ed. Col. Paedag. II. p. 107.
b) Contr. Marc. III. 14. De pudicit. 19. De resur. car. 25. De anima. 8. 9.
c) Euseb. h. e. VI. 25. Cfr. Orig. Comment. in Evang. Joan.
d) De Antichristo. Cap. 29. 36 seqq. 60 seqq. Contra Noet. c. 6. 15.

des Apostels Joannes. Als solche wurde sie auch von Methodius e), Pamphilus f), Lactanz g), Victorin von Petabio h) und von Commodian i) verehrt und gebraucht.

In der morgenländischen Kirche begegnen im vierten Jahrhundert die ehrenwerthesten Zeugen, Athanasius k), Basilius der Große l), Gregor von Nyssa m), Didymus n), Ephraem der Syrer o) Chrysostomus p), u. a. Aus dem fünften und den folgenden Jahrhunderten sind außer Andern zu nennen Cyrill von Alexandria q), Nilus r), Isidor von Pelusium s), Theodoret t) und Andreas von Cäsarea u). Die Ueberlieferung der abendländischen Kirche im vierten und in den folgenden Jahrhunderten eignet gleichfalls die Apoc. dem Apostel Joannes zu, was durch Hilarius v), Ambrosius w), Tichonius x), Jul. Fir. Maternus y),

---

e) Sympos. X. virg. Opp. Ed. Comb. p. 70. 79.
f) Apolog. pro Orig. in Opp. Orig. ed. de la Rue. IV. p. 39 sq..
g) Divin. instit. VII. 11 seqq. Epit. c. 42.
h) Hieronym. catal. c. 74. cfr. c. 18.
i) *Instruct.* V. 43.
k) *Epist.* fest. in Opp. Athan. Ed. Benedict. T. I. 961. T. II. 12
l) Opp. Basil. T. I. p. 282.
m) Opp. T. II. p. 44. Cfr. T. I. p. 325.
n) Enarrat. in epist. I. Joan.
o) Opp. syr. T. II. p. 332. T. III. p. 636.
p) Schmid histor. et vindic. Canonis. p. 415.
q) Opp. T. I. ed. Aubert. p. 188.
r) De orat. 75. 76.
s) Epist. 2, 175.
t) Opp. Ed. Hal. T. V. p. 1007. 1061.
u) Commentar. in Apoc. Cfr. Vinc. Fassini vindiciae div. lib. Apocal. auctoritatis ex monumentis graecis. Lucae. 1778. 8.
v) *Prolog.* in Psal. §. 6.
w) De virg. 3. De poenit. 9.
x) Cfr. Gennadius de vir. ill. 18.
y) De errore profan. relig. Cap. 20. 25. 28 sq.

Ruffinus z), Augustinus a), Hieronymus b) u. a. beurkundet wird.

Sollen diese bewährten Zeugnisse von keinem Belange seyn? Ehre, wem Ehre gebührt. Soll das historische Moment in den Hintergrund gestellt und unbeachtet bleiben? Dann wird Alles der leidigen Unsicherheit und dem vielgestaltigen Zweifel anheimfallen. Da nicht wohl angenommen werden kann, daß so viele redliche und in christlicher Wissenschaft erfahrene Männer blindlings unsichern Berichten über den Verfasser der Apocalypse beigepflichtet seien, so wird wohl die besonnene Kritik nichts Erhebliches einzuwenden haben. Wir können uns nie bereden, daß der einzig wahre kritische Takt blos unserm Zeitalter eigen sein solle, und dagegen das christliche Alterthum von historischer Forschung und Prüfung sich ganz ferne gehalten habe. Die Wenigen der alten Zeit, welche die Apoc. theils aus polemischen Rücksichten, theils aus Unbekanntschaft mit der apocalyptischen Darstellungsweise, unter die anerkannt ächten Werke nicht zählten c), vermochten nicht mit ihrer Ansicht durchzudringen.

Nach Erörterung der historischen Zeugnisse nehmen wir billig Rücksicht auf die Andeutungen über den Verfasser, welche unser Buch selbst darbeut. Patmos, die zu den Sporaden gehörige Felseninsel im ägeischen Meere, wird als der Ort bezeichnet, wo Joannes die Offenbarungen empfing (Apoc. 1, 9). Der Verfasser der Apoc. verräth ferner genaue Kenntniß der kleinasiatischen Kirchenverhältnisse (Apoc. K. 2. K. 3), bringt mit apostolischem Eifer und Ansehen sowohl auf Glauben an Christus, der das Licht, die Wahrheit und das Leben ist, als auch auf Liebe und die Werke derselben, nennt Christum bildlich das Lamm, und bezeichnet ihn

z) Cfr. Mansi. T. III. 927.

a) De civit. Dei. 20. 7. Doctr. chr. 2, 8.

b) Epist. ad Dardan. 129.

c) Vergl. Euseb. h. e. III 225 Gregor. Naz. Carm. 33. Hieronym. epist. 129 ad Dard.

als den Logos d). Diese besondern Charakterzüge treffen wohl mit der Geschichte und den Verhältnissen keines Schriftstellers der apostolischen Zeit so genau überein, als mit denen des Apostels und Evangelisten Joannes, der nach den Berichten des christlichen Alterthums wegen des Zeugnisses Christi nach Patmos verbannt wurde, und mit den kleinasiatischen Kirchengemeinden in enger Verbindung stand e). Nach vielen kritischen Versuchen glaubt Lücke (a. a. O. Seite 355) als Resultat aussprechen zu müssen, daß dem exegetischen Augenscheine zu Folge der Apostel und Evangelist Joannes für den Verfasser der Apoc. zu halten sei, und daß die kirchliche Tradition sich Anfangs jenem exegetischen Augenscheine sehr günstig beweise, nachher aber seit dem dritten Jahrhundert wenigstens zum Theil demselben widerspreche, und die Kirche seitdem über den Ursprung und die Auctorität des Buches verschiedener Meinung bleibe. — Gegen letztere Angabe sprechen aber sowohl Conciliar-Beschlüsse, als andere gewichtige Stimmen der christlichen Vorzeit f). Sonderbar klingt in Erwägung obiger Zeugnisse eine spätere Behauptung (S. 401) des genannten Gelehrten: „Bei dem völligen Mangel an Datis halte ich es für unmöglich, den Verfasser namhaft zu machen".

Andere Kritiker (Bleek, De Wette), welche nach der Vermuthung des Dionysius von Alexandria den ephesinischen Presbyter Joannes als Verfasser der Apoc. bezeichnen, sind in ihren Untersuchungen nicht glücklicher. Der Annahme Ewalds g), daß der Verfasser der Apoc. ein geborner Jerusalemiter aus priesterlichem Geschlechte gewesen sei, mangelt

---

d) Vergl. Apocal. K. 1, 5. 8. 11. K. 2, 23. K. 3, 1. 4. K. 5, 6 ff. K. 19, 13. K. 21, 6. K 22, 6 ff. u. a.

e) Euseb. h. e. III 18. 23. VI. 8. In Chronic. ad ann. 14 Domitian. Iren. adv. haer. III. 1. V. 30. Hieron. catal. cap. 19.

f) Bellarmin. T. I. disput. de verb. Dei. c. 19. Baronius. T. I. ann. 97.

g) Commentar. p. 36 seqq. et p. 78.

es nicht minder an sicherer Grundlage; denn Jerusalem und die Beschaffenheit des Tempels konnte ja überhaupt ein Palästinenser kennen, ohne aus priesterlichem Geschlechte zu Jerusalem entsprossen zu sein. Es bestätiget sich im Allgemeinen der Satz, daß der subjektive Geschmack, zumal wenn er vorher eingenommen ist, als gefährlicher Kritiker erscheint. Es wird nie mit erheblicher Gründlichkeit dargethan werden können, daß die Charakterzüge der Apoc. mit den Eigenschaften und mit der Geschichte irgend eines Schriftstellers aus der apostolischen Zeit mehr übereinstimmen, als mit denen des Apostels und Evangelisten Joannes.

§. 4.

Die Apocalypse, ausgezeichnet durch symbolisch-prophetisches Colorit, erscheint nach Eingang und Schluß in der Form eines apostolischen Sendschreibens, welches zunächst an die kleinasiatischen Kirchengemeinden zu Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea gerichtet ist (K. 1, 4 ff. K. 2. K. 3. K. 22, 16 21.). Christus, der Mittelpunkt, in welchem eine Menge der alttestamentlichen Weissagungen ihre Erfüllung erhalten (Röm. 10, 4), und aus welchem, als dem unversiegbaren Born ewiger Wahrheit (Joan. 14, 6), wieder neue hervorgehen, ist es, der hier in eindringlicher Rede warnt, in hohem Ernste ermahnt, in liebevoller Theilnahme tröstet, und in göttlicher Würde die nahe und ferne, trübe und frohe Zukunft offenbart. Die Schilderung des himmlischen Schauplatzes beginnt mit Kap. 4 und Kap. 5, und ist theils alttestamentlich, theils eigenthümlich und neu. Das mit heiliger Ehrfurcht erfüllende Gemälde der Gegenwart und Zukunft, des Kampfes und Sieges (K. 6 bis K. 22, 6) entfaltet sich in prophetisch-symbolischer Darstellung, vornehmlich nach Art und Weise Daniels und Ezechiels, deren Symbolik aber theils zu höherer Stufe erhoben, theils auf ganz eigenthümliche Weise angewendet ist.

Die Apocalypse bietet mehrere Reihen von Visionen verschiedenen Inhaltes; die erste beginnt mit Kap. 1, 10, die zweite mit Kap. 4, die dritte mit Kap. 12, die vierte mit Kap. 20. In den Visionen findet ein inneres Ineinandergreifen und gegenseitiges Voraussetzen statt, so daß die einzelnen Theile in ihrem gegenseitigen Zusammenhange Ein großes Ganzes bilden, durch welches die heilige Siebenzahl wie ein Goldfaden sich hindurchzieht. Die Vermuthung des Hugo Grotius h), daß unsere prophetische Schrift aus mehreren, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten theils vor, theils nach der Zerstörung Jerusalems empfangenen und aufgeschriebenen Visionen zusammengesetzt sei, und die Hypothese Vogels i), daß die Apocalypse aus drei oder vier Theilen bestehe, welche von zwei Verfassern herrühren, haben sowohl das traditionelle, als exegetische Moment gegen sich. Werden die einzelnen Theile unseres Buches genau erwogen, so kann ein wohlüberdachter Plan, ein kunstreicher Gliederbau nebst schöner Symmetrie nicht verkannt werden. Nach Zusammenhang und Inhalt mögen drei Haupttheile, Einleitung, Offenbarung und Schluß bezeichnet werden.

Die Einleitung (K. 1 bis K. 3) enthält die sieben inhaltsschweren Sendschreiben. In der ersten Zuschrift an den Vorsteher der Kirche zu Ephesus, der alten Hauptstadt Joniens am Cayster unweit der Küste des icarischen Meeres, rühmt Christus dessen Geduld, Standhaftigkeit und Eifer für die Erhaltung der wahren Lehre, erinnert ihn aber auch, daß er die Gluth seiner ersten christlichen Liebe mit sorgsamer Treue wieder anfachen solle. Apoc. 2, 1—8. Der Brief an den Kirchenvorsteher zu Smyrna, der berühmten Handelsstadt Joniens an einem Busen des ägeischen Meeres, ermahnt durch Vorhaltung der Siegeskrone den treuen Christus-Jünger

---

h) Annotatt. in Apocal. C. 1, 9. C. 4, 1. C. 11, 1.
i) Commentatt. de Apocal. Joannis. Erlang. 1811—1816.

zur Standhaftigkeit in den noch zu erduldenden Leiden. K. 2, 8—12. In dem Briefe an den Bischof zu Pergamus in Groß-Mysien lobt der verherrlichte Heiland dessen Glaubenstreue, tadelt aber die Sorglosigkeit, vermöge welcher Solche in der Gemeinde geduldet werden, die durch Kunstgriffe Andere zum Götzendienste verleiten. K. 2, 12—18. Der Brief an das Kirchen-Oberhaupt der Gemeine zu Thyatira am Flusse Lycus in Lydien, rühmt dessen Liebe und Glaubenseifer, tadelt aber den in der Gemeine herrschenden abgöttischen Sinn. K. 2, 18—29. An den Vorstand der Gemeine zu Sardes, der ehemaligen Hauptstadt von Lydien, am nördlichsten Vorsprunge des Berges Tmolus, ist der fünfte Brief gerichtet. Der nachlässige Hirte, mit dem der größte Theil der Gemeinde schläft, wird von dem Herrn zu frischem Leben, zu treuer Berufserfüllung angeregt. K. 3, 1—7. Der Bischof zu Philadelphia in der Provinz Lydien erhält den vollen Beifall seines göttlichen Meisters. Der ganze Brief (K. 3, 7—14) ist nichts anderes, als eine Bekräftigung des Ausspruches: Wohlan, du guter und treuer Knecht! weil du über Weniges getreu gewesen, will ich dich über Vieles setzen; gehe ein in die Freude deines Herrn. Math. 25, 21. Der Sendbrief an den Vorstand der Gemeine zu Laodicea, der reichen Handelsstadt am Flusse Lycus in Phrygien, rügt in scharfen Zügen dessen bedauernswerthe Gleichgiltigkeit im Werke des Herrn, und fordert nebst freundlicher Einladung zn ernstlicher Buße auf. K. 3, 14—22.

Die Offenbarung selbst (K. 4 bis K. 22, 6) zerfällt in vier Abschnitte; der erste schildert in verschiedenen prophetischen Bildern den Sturz des Judenthums (K. 4 bis K. 12), und der zweite den des Heidenthums (K. 13 bis K. 19); der dritte umfaßt die symbolische Schilderung des Sieges der Kirche Jesu und des Weltgerichtes (K. 20), und im vierten wird in erhabenen Bildern die unnennbare Wonne der Seligen gezeichnet (K. 21 bis K. 22, 6).

Der Schluß (K. 22, 6—21) enthält eine Beglaubigung

der Offenbarung von Seite Christi nebst dem Befehle, diese Weissagung bekannt zu machen, weil die Zeit, in der sie in Erfüllung gehen soll, nahe bevorstehe.

Es fehlte nicht an Gelehrten, welche die Apocalypse für ein *prophetisches Drama*, für ein symbolisch-dramatisches *Gedicht hielten* k). Dagegen muß aber erinnert werden, daß die prophetische Schrift des neuen Bundes, so wenig ein Drama ist, als **Klopstocks** Messiade und **Pyrkers** Tunisias und Rudolphias, weil weder die dialogische Entwicklung der Handlung, noch die lebendige Wechselwirkung handelnder Personen, noch überhaupt die charakterischen Merkmale des Dramas nach griechischen Kunstformen in ihr gefunden werden. Eine blos erzählende Ausarbeitung kann man nie zur dramatischen Gattung rechnen. Die biblische Literatur, welche Belehrung, Ermahnung und Erbauung zu ihrem nächsten Zwecke hat, will nicht so fast nach der Schaale, als vielmehr nach dem Kern beurtheilt werden, weil es dem **heiligen Geiste** nicht gefiel, in klassischer Rede und Kunst zu erscheinen. Die Apocalypse ist kein Werk menschlicher Dichtung, sondern höherer *übernatürlicher* Offenbarungen l), welche der heilige Verfasser als Fortsetzer des alttestamentlichen Prophetismus nach dem Maaße seiner besondern Fähigkeit und Bildung in biblisch-prophetisches Sprachgewand einkleidete. Freunde und Kenner

---

k) **Dav. Pareus**: Comment. in Apocal. Heidelb. 1618. **Hartwig**: Apologie der Apoc. J. God. **Eichhorn**, Commentar. in Apoc. Gotting. 1791. Commentatt. soc. reg. Gotting recent. Vol. 2. Dessen **Einleitug** ins neue Test. Bd. 2. Abtheil 2. §. 188. F. A. L. **Matthäi**: Erklärung der Offenb. Joh. Götting. 1828. 2 Th. S. 2 ff.

l) *Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία* (נבואה). II. Petr. 1, 21. — Eine Mißkennung des Wesens der biblischen Inspiration und Prophetie verrathen die Worte: Tales igitur visiones coelestes depicturus Johannes C. 4—22, 5. quaecunque futura esse cupit et sperat, omnia sibi in coelo angelo comite monstrata fingit. **Ewald** l. c. p. 12.

des biblischen Alterthums haben den ästhetischen Werth der Apoc. gewürdigt, die innere Form und Gestaltung der Grundgedanken bewundert, und das lebensfrische Wehen des morgenländischen Geistes, der oft das Ungeheuere und Unermeßliche liebt, nicht verkannt. Im Sinne du Pin's und Calmet's sagte Herder: „Jeder christliche Dichter, der einen Funken wahrer Poesie hatte, hat dieß Buch (die Apocalypse) genossen. Die besten Lobgesänge der mittlern Zeit auf Jesum, Maria, die Kirche, das Reich Gottes — sind geschmückt mit Blumen aus ihm. Auch in den neuern Sprachen weiß Jedermann, wie sehr Dante, Petrarca, Milton das Buch gebraucht haben." — Nur Jene konnte ein ästhetischer Verdruß an der seltsamen Form unseres Buches anwandeln, welche die Bildersprache und Composition der alten Welt nicht verstanden, den biblischen Prophetismus theils nicht gehörig würdigten, theils vorn herein mißkannten, und nur die plastische Schönheit der griechischen und römischen Poesie und die malerische Darstellung der modernen abendländischen suchten. Treffend wurde der neutestamentliche Seher Joannes schon von Gregor von Nazianz κῆρυξ μέγας, οὐρανοφοίτης genannt m), womit der alte Hymnus übereinstimmt:

Volat avis sine meta,
Quo nec vates, nec propheta
Evolavit altius.

Tam implenda, quam impleta,
Nunquam vidit tot secreta
Purus homo purius.

§. 5.

Die Hypothese Harenbergs, daß die Apocalypse ursprünglich in aramäischen (palästinensisch-hebräischer) Sprache geschrieben worden sei, ist längst verklungen. Nach kirchlicher Ueberlieferung und nach innern Merkmalen (Apoc. 1, 4. 11. K. 2. K. 3) ist die Originalsprache die griechische.

---

m) Carm. XXXIII. Ed. Colon. 1690. Tom. II. p. 98.

Das neutestamentliche Sprachidiom ist aber, wie bekannt, eine Mischung des griechischen und hebräischen Sprachelements, es will sonach die Gräcität der Apoc. von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Die Mischung der Tempora (Apoc. 1, 7. K. 2, 5. 16. K. 3, 9. K. 6, 15 ff. K. 11, 9. 10. K. 16, 20. ff. K. 20, 7 — 10), die Setzung der Participia statt der Tempora finita (K. 4, 1. 5. f. K. 6, 2. 5. K. 7, 9 u. a.), die eigenthümliche Construirung des Nomen (K. 14, 8. K. 19, 15 u. a.), die besondere Bildung und Folge der Sätze, (K. 1, 5. K. 7, 9. K. 17, 4) nebst andern Anomalien (K. 1, 4. 5. 6. K. 3, 12. K. 4, 1. K. 6, 9. K. 11, 15. K. 14, 12 u. a.) haben ihren Grund theils in der Technik der hebräischen Grammatik, theils in der Lebhaftigkeit der prophetischen Rede. Daß übrigens auch bei guten griechischen Schriftstellern Anomalien wie in der Apoc. sich finden, ist nachgewiesen worden n).

Wenn in neuester Zeit die Verschiedenheit der Sprache der Apoc. von der des Evangeliums und der Briefe des Apostels Joannes wieder hervorgehoben und gesagt wurde, daß die Schreibart der Apoc. keine charakteristischen Verwandtschaftszüge mit der Johanneischen habe o), so hat man eine Behauptung aufgestellt, die sich schwer begründen läßt, weil das Johanneische Colorit der Sprache bei vorurtheilsfreier Forschung mehrfach in die Augen springt. Zur richtigen Beurtheilung obiger Behauptung muß in Erwägung gezogen werden, daß der prophetische Character der Apoc. zum Theil eine andere Sprachweise fordere, weil das eigenthümliche Thema eine eigenthümliche Schreibart zur Folge hat; bei dem kann aber doch eine theilweise Verwandtschaft der Schreibart zwischen der Apoc. und den übrigen Joanneischen Schriften nicht

n) G. B. Winer: Exegetische Studien. I. Heft S. 144 ff. Leipzig 1825.

o) De Wette: Einleitung S. 364 ff. Schott: Isagoge p. 480. Ewald l. c. p. 67 sqq. Lücke a. a. O. S. 361 ff.

in Abrede gestellt werden; man richte z. B. sein Augenmerk nur auf das dem Joannes eigenthümliche Parallelisiren der Sätze und Begriffe u. a. Apoc. 3, 20 ff. Vgl. Joan. 17, 14. 16. 18. 21 — 23. Ueber das Eigenthümliche der Sprache der Apoc. sprach sich schon A. Sandbichler p) mit den Worten aus: „Obschon die bildlich-dichterische Darstellung der Schicksale der Zukunft nicht Johannes Erfindung und Werk war, sondern als solche, wie er sie sah, der Offenbarung Jesu angehört, so war doch, außer den dargebrach- Sachen in einer Verkettung von Bildern, die Aufzeichnung in Sprache und Ausdruck dem Johannes eigen. Seine Sprache mußte so zur Dichtersprache werden, wenn er auch kein Dichtergenie gewesen wäre. Allein weil er des reinen Klassischgriechischen nicht mächtig war, sondern blos des Hellenistischjüdischen, die Lesung der Propheten im Hebräischen, und selbst der Schriften höherer jüdischen Theologie, sogar der Kabbalistischen, ihm eine Menge Wörter, Sprachausdrücke und Eigenheiten davon zuführte, so konnte es nicht anders geschehen, als daß seine Sprache, die mit den von ihm erblickten Bildnereien kämpfte, um sie einigermaßen nach der Wahrheit auszumalen, diese mehr hebräische als griechische Eigenthümlichkeiten annahm; zur Bewahrung der Echtheit der Offenbarung war dies sogar nothwendig.“

Wenn von einigen Isagogen und Exegeten hervorgehoben wurde, daß die Darstellungsweise der Apoc. von jene des Evangeliums und der Briefe Joannis verschieden, und sonach die Apoc. keine Schrift des Apostels sei, so übersah man, daß ein prophetisches Werk, worin eine lebendige, schöpferische Einbildungskraft, Kühnheit und Erhabenheit der Bilder und Symbole vorherrscht, nothwendig eine andere Darstellung erheische, als Geschichte und Briefe. Wird dieses in der Natur der Sache liegende Merkmal billig und redlich

p) Besondere Einleitung in die Bücher des n. B. Dritter Theil. S. 93 ff. Salzburg 1818.

berücksichtigt, dann wird man dem exegetischen Augenscheine zufolge die Apoc. dem Apostel Joannes so wenig absprechen können, als Bretschneider q) und Andere von subjectivem Standpunkt der Kritik Erhebliches gegen die Authenthie aufbringen konnten. Daß in den sieben Sendschreiben der Apoc. eine andere Darstellungsweise hervortritt, als in den drei Joanneischen, hat unter Anderm seinen Grund darin, daß in jenen Christus, in diesen Joannes, allerdings vom heiligen Geiste geleitet, spricht. Das, was Lücke (a. a. O. Seite 372 ff.) über Verschiedenheit der Vorstellungsweise in Betreff der Parusie Christi, des Antichrists, der Auferstehung u. a. anführt, findet seine Widerlegung und Erledigung in der nothwendigen Beachtung des symbolisch-prophetischen Characters der Apocalypse. Da Joannes in dem, was er selbst redet, der prophetischen Schreibart und Diction nahe zu kommen strebt, kann seine Darstellungsweise in der Apoc. nicht so markirt hervortreten, wie im vierten Evangelium und in den drei Briefen. Um überirdische Scenen zu schildern, bediente er sich der Ausdrücke und Bilder, die sich zum Theil in den geschichtlichen, vorzugsweise aber in den prophetischen Büchern des a. B. fanden.

§. 6.

Joannes erhielt die Offenbarungen auf der Insel Patmos, wohin er wegen seines treuen und freien Zeugnisses Christi verbannt wurde (Apoc. 1, 9. 10). Man hat keinen Grund, diese Angabe (wie Bleek, Ewald, Winer u. a.) für eine poetische Fiktion zu halten, da bewährte Zeugnisse, die wir oben §. 3 aufführten, die Verbannung des Apostels nach Patmos erhärten; diese Zeugnisse haben ihre Beweiskraft bis zur Stunde noch nicht verloren. Das heutige Patmosa (Patmo), welches nur zwei bewohnte Ortschaften zählt, die kleine Hafenstadt La Scala und die um das hochliegende Kloster

q) Probabilia de Evangelii et epistolarum Joan. Apost. indole et et origine. Lipsiae 1820. Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift. 1821. III. Heft S. 499 ff.

des heil. Christodulos angebaute Stadt, zeigt dem christlichen Pilger die von einem kleinen Kirchengebäude eingeschlossene Grotte, in welcher nach uralter Ueberlieferung der Inselbewohner der Apostel Joannes während der Verbannung weilte und die Offenbarung empfing. Die Aussicht von hier über die stillen, einsamen Buchten des Meeres macht auf den Wanderer rührenden Eindruck. Außerdem stehen aller Orten kleine Kirchen und Kapellen zerstreut, die an die einstige Gegenwart des Jüngers der Liebe erinnern r). Einige Schriftforscher wollen aus den Worten: *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ* (K. 1, 9) schließen, daß Joannes nicht mehr auf Patmos, sondern in Kleinasien, namentlich zu Ephesus, die Offenbarung niedergeschrieben habe. Wir nehmen mit Bezug auf eine alte Angabe s) Patmos als den Ort der Abfassung an, und halten dafür, daß die prophetische Schrift zu Ephesus dann bekannt gemacht wurde.

Ueber die Zeit der Verbannung des Apostels nach Patmos, wodurch die Zeit der Abfassung bedingt ist, lauten die alten Zeugnisse verschieden. Nach Irenäus t), Eusebius u), Hieronymus v) u. a. wurde Joannes unter Kaiser Domitian (i. J. 94—96), nach dem Berichte des Epiphanius w) unter Kaiser Claudius (41), nach der Aufschrift der syrischen (philoxenianischen) Uebersetzung der Apoc. und nach Theophylact x), Hippolyt y) u. a. unter Nero (67. 68) nach Patmos verwiesen. Origenes gibt den Namen des römischen Kaisers nicht an z). Da das

r) G. H. Schubert: Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837. Dritter Theil. S. 427 ff.
s) Hieronym. catal. c. 9.
t) Lib. V. adv. haer. c. 30.
u) Hist. eccl l. III. c. 18 Chron. ad ann. 13 Domit.
v) Contra Jovinian. l. I. Comment. in Matth. 20. Catal. c. 9.
w) Haer. l. LI. c. 33.
x) Commentar. prooem. in Apocal.
y) Chronic. Frag. ed. Fabric. App. p. 50.
z) Opp. de la Rue. Tom. III. 720.

Christenthum in Kleinasien um das Jahr 54 verbreitet wurde, kann die Abfassung der Apoc. nicht wohl unter Claudius gesetzt werden; die exegetische Tradition spricht mehr für die spätere als frühere Abfassungszeit. Nach J. L. Hugs a) scharfsinniger Untersuchung, welcher billig beigestimmt wird, schrieb Joannes die Offenbarung unter Domitian, als die christlichen Gemeinen im proconsularischen Asien unter der Ruthe römischer Richter seufzten. Wie die alten Propheten manchmal von ihnen erlebte Begebenheiten in weissagendem Tone darstellten, so konnte auch Joannes die bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems in den prophetischen Kreis aufnehmen. Der gelehrte Jesuit Ludovicus ab Alcasar b), der die Abfassung unserer Schrift gleichfalls in das Domitianische Zeitalter (97) setzt, spricht sich unter Andern dahin aus: Censeo cum Hentenio et Salmerone Jerosolymæ ruinam in Apocalypseos prophetia contineri: nihilominus tamen cum Ribera et communi assevero, Domitiani tempore fuisse scriptam; nec duo haec inter se pugnare, sed mira potius conspiratione convenire. Prophetia enim hujus libri non solum futuros Ecclesiæ successus complectitur, sed eos etiam, qui præcesserant, quando Joanni facta est revelatio. Ita aperte docet Augustinus l. 20. de civitate cap. 8, cujus hæc sunt verba: Apocalypsis complectitur totum tempus a primo adventu Christi usque ad secundum. Ex sententia igitur Augustini comprehendit etiam Ecclesiæ eventus a primo Christi adventu ad illud usque tempus, quo Joannes scripsit.

§. 7.

Der himmlische Saame des Evangeliums hatte mit seiner weltüberwindenden Kraft schon mehrfach Wurzel gefaßt;

---

a) Einleitung in die Schriften des neuen Testaments. Zweiter Theil. S. 612 ff. Dritte Auflage.

b) Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi. Antwerpiae 1614. fol. pag. 28. nr. 4 (mit symbolischen Abbildungen).

in Jerusalem, Samaria, Syrien, Kleinasien, Macedonien, Griechenland und Rom blühten christliche Gemeinen. Da erhob sich mit verbissenem Ingrimm das Juden- und Heidenthum gegen die jugendliche, aber doch schon lebenskräftige Kirche Christi; sie ward nicht nur in der siebenhügeligen Roma, sondern auch in den Provinzen hart bedrängt; ein heftiger Kampf zwischen dem Reiche Christi und der gottentfremdeten Welt wogte dahin durch den Zeitraum vom Jahr 34 bis 95 nach Christi, und vielfach floß das Blut der Märtyrer c). In Palästina loderte die Brandfackel des Krieges, und die Weissagung des Herrn über Jerusalems Schicksal (Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21) hatte sich schon erfüllt. Da aber auch in der Mitte der Schüler Christi mancher Schößling die Triebkraft des Evangeliums nicht verspüren ließ, und neben Licht auch Schatten, neben Leben auch Erstorbenheit sich zeigte, und zudem die vielformige Irrlehre mit ihren verderblichen Einflüssen stolz ihr Haupt erhob, nahte auch hier das Gericht am Hause Gottes. I. Petri 4, 17. Die Rebe, die an dem einen wahren Weinstocke (Joan. 15, 2) keine Frucht brachte, mußte hinweggeschnitten, und jene, die Frucht brachte, gereinigt werden, damit sie noch mehr Frucht brachte. In solch vielbewegter Zeit sittlicher Läuterung war Glaubenstrost und Glaubensmuth vor Allem nöthig. Wie nun einst die gottgesandten Propheten dem in heißen Tagen der Leiden vielgeprüften Israel Trost und Lehre zuwandten, so hatte Gottes Liebe und Erbarmung auch jetzt es gefügt, daß der treue Jünger Joannes die durch Christus Erkauften trösten und belehren sollte. Aus diesen individuellen historischen Verhältnissen ging die Apocalypse hervor, deren Zweck praktisch ist.

---

c) Tacit. Annal. XV. 44. Justin. Mart. Apologia major. Oros. hist. VII., 7. Vgl I. Petr. 1, 6. K. 3, 14. 17. K. 4, 12—19. K. 5, 9. II. Tim. 3. I. Theß. 2, 14. Gal. 6, 12. II. Cor. 11, 26. Apoc. 1, 9. K. 2, 10. 13. K. 6, 10. K. 7, 14. K. 13, 6. ff. K. 17, 6. K. 18, 24. 28. K. 19, 2. K. 21, 7. u. a.

Die Apoc. ist ein **reiches Trostbuch**. Der in die Herrlichkeit des **Vaters** heimgekehrte **Heiland** hat die Seinen *nicht* als Waisen zurückgelassen (Joan. 14, 18), sondern er wirkt fortwährend mit göttlicher Macht und Liebe für die auf Erde zurückgebliebenen treuen Jünger. Wie Er es den *Aposteln* vorhergesagt (Matth. 10, 17 ff.), wütheten gar *bald* die Juden und Heiden gegen die Bekenner des Evangeliums. Da tröstet der gotterleuchtete Seher des neuen Bundes die Verfolgten und die Zagenden mit der nahe bevorstehenden **Parusie Christi**, d. i. mit dem baldigen Gerichte über die jüdischen und heidnischen Verfolger.

Selig, wer da lies't und hört die Worte dieser Weissagung,
und bewahret, was darin geschrieben steht;
denn die Zeit ist nahe. Apoc. 1, 13.
Siehe! ich komme bald, und mein Lohn mit mir,
einem Jeden nach seinen Werken zu vergelten. K. 22, 12.
Siehe! Er nahet in den Wolken,
und sehen werden alle Augen Ihn,
und die ihn durchstochen haben;
und es werden wegen Seiner weheklagen alle Erdgeschlechter.
K. 1, 7.

Das Kommen Christi in den Wolken bezeichnet in der Prophetensprache die Vollziehung des göttlichen Gerichtes. Jes. 19, 1. Nah. 1, 3. Matth. 24, 30. Die Strafe nahte den Juden, die in Bosheit und Verstocktheit den **Urheber des Lebens** (Apgesch. 2, 36) getödtet haben d); und die ungläubigen Sünder überhaupt werden wegen der göttlichen Strafgerichte seufzen.

Ich kenne deine Trübsal und deine Armuth,
aber du bist reich,
und wirst gelästert von denen, die sich Juden nennen,
aber nicht sind, sondern eine Synagoge Satans sind.
Fürchte dich nicht vor dem, was du noch leiden wirst.

---

d) *'Εκκεντεῖν*, pungere = דקר. IV. Mos. 22, 29. Vgl. Zach. 12, 10 ff. Joan. 19, 35 ff.

Sei getreu bis in den Tod,
und geben will ich dir des Lebens Krone.
K. 2, 9. 10. Vgl. 1, 13—19.

Der edle Bischof zu Smyrna, arm an irdischen Gütern, aber reich an christlicher Tugend, ward von satanisch gesinnten Juden (Joan. 8, 41 ff.) hart bedrängt; der treue Dulder wird durch Vorhaltung der Siegeskrone gegen die noch zu ertragenden Leiden gewaffnet. Auch anderwärts (Apoc. 7, 13—17) wird der thränenschwere Blick der verfolgten Christen auf die unnennbare Seligkeit des Himmels, die dem treuen Dulder harret, tröstend hingewiesen. Das Gericht Christi wird aber auch über die heidnischen Verfolger hereinbrechen.

Haltet an dem, was ihr habet,
bis ich komme.
Und wer überwindet,
und hält meine Werke bis ans Ende,
Dem werd' ich Macht über die Heiden geben. K. 2, 25. 26.

Sie werden streiten mit dem Lamme,
aber das Lamm wird sie besiegen;
denn es ist der Herr der Herren,
der König der Könige,
und die mit ihm sind die Berufenen (werden siegen),
die Auserwählten, die Gläubigen. K. 17, 14.

Schlag an deine Sichel und ernte;
denn die Stunde der Ernte ist gekommen,
weil die Ernte der Erde dürre ist.
Der auf der Wolke saß, schlug seine Sichel an die Erde,
und die Erde ward geerntet. K. 14, 15. 16.

Weine nicht! Siehe!
der Löwe vom Stamme Juda,
die Wurzel Davids hat gesiegt. K. 5, 5.

Die Ernte ist das Bild des Gerichtes, der Strafvollziehung. Vgl. Joel 4, 12—14. Jes. 17, 5. Christus vollzieht das Gericht an der Erde, d. i. an den Heiden, welche die Gläubigen so blutig verfolgen; in seiner Hand ist die Wurfschaufel und Sichel (Sinnbilder des Richteramtes).

Vgl. Matth. 3, 12. Kapitel 13, 24 ff. Der Messias, entsprossen aus Davidischem Geschlechte (Jes. 11, 1. 10. Jer. 31, 5 ff.), der Herrscher aus dem Stamme Juda (I. Mos. 49, 9. Jer. 4, 7), hat gesiegt, und mit Ihm auch die Seinigen. Vgl. Matth. 19, 28. I. Kor. 6, 2. Das große Trostwort also, daß das feindliche Juden- und Heidenthum fallen, dagegen das Reich Gottes (Christenthum) herrlich aufblühen werde, wird den bedrängten Schülern Christi zu Gemüth geführt, und die Aussprüche des Herrn bei Matth. K. 23, 38. 39. K. 24, 15 — 31. Mark. 13, 14 — 27. Luk. 21, 20 — 28 stellt der Apocalyptiker in prophetischer Bildersprache dar. Bei den kommenden Drangsalen sollen aber, so fügt es die göttliche Liebe, die treuen Gläubigen in Sicherheit gebracht und gerettet werden. Vgl. Apoc. 6, 1. 3. K. 7, 5 ff.

Die Apocalypse ist ferner eine Ermunterungsschrift zur Glaubenstreue und zum Widerstande gegen die Reize des Lasters.

> Ich kenne deine Werke;
> du hast den Namen, daß du lebest,
> aber du bist todt.
> Sei wachsam, und stärk' das Uebrige,
> was (sonst) sterben würde. K. 3, 1. 2.

Christus, der Herr der Gläubigen (Apoc. 1, 4. 16. 20), fordert von dem Vorstand der Gemeine zu Sardes, der nur äußerlich als Christ erschien, Glaubensmuth und treue Tugendübung, um die seiner Obhut Anempfohlenen zu retten e). An den Bischof zu Laodicea, und in diesem an die Gläubigen überhaupt, ergeht die Forderung:

> Ich rathe dir, zu kaufen Gold von mir,
> das im Feuer geläutert ist, um weich zu werden,
> und weiße Kleider, daß du dich bedeckest,
> und die Schande deiner Blöße nicht sichtbar werde.
> Und salbe deine Augen mit Augensalbe,
> damit du sehest. K. 3, 18.

---

e) Στήριξον τὰ λοιπὰ = τοὺς λοιπούς.

Im Feuer geläutertes Gold sinnbildet mit Rücksicht auf Ps. 17, 31. Ps. 18, 11. Sprüchw. 30, 5. die christliche Lehre; mit weißen Kleidern wird bildlich Unschuld und Reinheit (Apoc. 19, 8), mit Schande der Blöße, Sünde und Laster (Zach. 3, 3 ff. Hab. 2, 15), und mit Augensalbe die höhere Weisheit des Evangeliums bezeichnet. Vgl. Ps. 18, 9.

Und sie haben ihn (den Satan) überwunden durch das Blut des Lammes.
und durch das Wort ihres Zeugnisses;
und haben ihr Leben nicht geliebet bis zum Tode. K. 12, 11.
Hier ist der Heiligen beharrliche Geduld;
sie halten die Gebote Gottes
und den Glauben an Jesus. K. 14, 12.

Durch Versöhnung und Glaube wird das Reich Gottes vermittelt. Die wahren Jünger eignen sich die Verdienste der Erlösung durch Glaubensmuth und Glaubenstreue an, und besiegen so die Hölle. Vgl. Apoc. 1, 5. K. 5, 9. K. 7, 14. K. 12, 17. K. 19, 10. K. 20, 4. Darum sprach der große Weltapostel in denkwürdiger Rede zu den Aeltesten von Ephesus, die er nach Milet beschieden: Nichts von diesem (Trübsal, Bande, Tod) fürchte ich, noch achte ich mein Leben höher, als mich (als das Heil meiner Seele), wenn ich nur meinen Lauf vollende, und den Dienst des Wortes, den ich empfangen von dem Herrn Jesu, zu bezeugen das Evangelium der Gnade Gottes. Apgesch. 20, 24.

Selig, die ihre Kleider im Blute des Lammes waschen, f)
daß sie Macht erhalten zu dem Lebensbaum,
und durch die Thore kommen in die Stadt.
Draußen sind die Hunde, die Zauberer,
die Unzüchtigen, die Mörder, die Götzendiener,
und Jeder, der die Lüge liebt und thut. K. 22, 14. 15.

---

f) Im Grundtexte: *Μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ;* nach der Vulgata aber: Beati, qui lavant stolas suas in sanguine Agni — mit Rücksicht auf Apoc. 7, 14.

Im Epilog unseres Buches (K. 22, 12—16) bezeugt der verherrlichte Menschensohn wiederholt die Wahrheit des Geoffenbarten, wendet den Blick des muthigen Kämpfers noch einmal auf den ewigen Siegerlohn und spricht die Verdammung gegen die Uebelthäter aus. Die Kleider im Blute des Lammes waschen heißt den Martertod des Evangeliums wegen sterben, oder die Früchte des Erlösungstodes Christi sich aneignen (K. 7, 14); der Lebensbaum ist Bild der himmlischen Glückseligkeit (I. Mos. 3, 24. Sprüchw. 3, 18. Apoc. 22, 2), und ebenso das Kommen in die Stadt, in das himmlische Jerusalem (K. 21, 2 ff. Jes. 52, 1.), wovon die Hunde, d. i. die Unreinen (V. Mos. 23, 18. Phil. 3, 2) und überhaupt die Sünder ausgeschlossen sind. I. Cor. 6, 9 ff. Was den ersten Christen Trost und Lehre war, bleibt es auch für alle Zeiten; Gottes Wahrheit endet nicht. Ps. 116, 2.

§. 8.

Dichte Wolken bergen oft den Strahl der Sonne, nach kurzen Zwischenräumen bricht sich dieser aber wieder seine Bahn, scheinet klar und hell dem Auge, und erwärmet und erfreut. Wie einst in der lateinischen Kirche bei Manchen eine Mißstimmung gegen den Hebräer=Brief obwaltete, weil ihn die Montanisten und Novatianer zu Gunsten ihres Lehrsystems gedeutet, so hatten auch anfänglich Viele in der griechischen Kirche ein Vorurtheil gegen die Apocalypse wegen des Mißbrauches, den die Chiliasten mit ihr getrieben g). Dieß Vorurtheil ging aber mehr aus subjectiven Ansichten und Zufälligkeiten, als historischen Gründen hervor; bei weiten die Mehrzahl der alten Kirchengemeinen war für die Kanonicität unseres Buches. Das älteste Verzeichniß, das an das Ende des zweiten, oder höchstens an den Anfang des dritten

g) Opp. Gregor. Nazianz. T. II. p. 194 sq. Cyrill. Jerus. Catech. IV. nr. 33 -- 36. XV. nr. 13. 16. Gregor. Nyss. Or. in suam ord.

Jahrhunderts zu stellen ist, enthält die prophetische Schrift des n. B. unter den heiligen Büchern h). Da die alte syrische Kirche die Apoc. zu kirchlichen Vorlesungen nicht benützte, konnte sie in der Peschito, deren Entstehung in das zweite Jahrhundert fällt, auch fehlen, ohne daß hieraus gegen die Kanonicität etwas erschlossen werden könnte. In den Verzeichnissen des Origenes i), Eusebius k), Athanasius l) und Ruffinus m) finden wir die Apocalypse, und als ächt kanonische Schrift wird sie durch die Kirchenversammlungen zu Hippo (393) und zu Carthago (397), durch das Schreiben von Innocenz I. an den Bischof Exuperius von Toulouse (405) o), und durch die Bestimmung der röm. Synode unter Gelasius I. (494) bezeichnet. Auf dem Trullanischen Concil (692) nahm die griechische Kirche die Carthagischen Kanone in Betreff der h. Bücher an. Der Kirchenrath von Toledo (633) bedrohte sogar die Verächter der Apoc. mit der kirchlichen Ausschließung p). Als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der alten Kirche ist der Tridentinische Kanon zu betrachten, wodurch den verschiedenen Angriffen auf einzelne heilige Bücher gesteuert werden sollte q). Das Faktum, das die Apoc. im heutigen Kanon sich findet,

h) Cfr. Muratori antiqq. ital. med. aev. T. III. p. 854.

i) In Josue homil. VII. et apud Euseb. h. e VII. 25.

k) Hist. eccl. III 25.

l) Epist. fest

m) Exposit. in symb. apost. c. 38.

o) Mansi T. III. pag. 891 et 924 et 1040 sqq.

p) Apocalypseos librum multorum conciliorum auctoritas et synodica ss. praesulum romanorum decreta Joannis evangelistae esse praescribunt, et inter divinos recipiendum constituerunt. Si quis eam (Apocalypsin) deinceps aut non receperit, aut a Pascha usque ad Pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit. Cfr. Harduin. acta Conc. T. III. 584.

q) Sess. IV. Das Ausführliche bei Pallavicini (hist. Conc. Trid. l. VI.) gegen P. Sarpi (hist. del Conc. Trid. II. 157 ed. Genev. 1660).

ist also kein zufälliges, sondern durch das Ansehen altehrwürdiger Zeugnisse und Auctoritäten begründetes.

Anders dachten allerdings die sogenannten Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, und anders denken auch Mehrere unter den neuern Protestanten. Luther spricht sich in der Vorrede zur Offenbarung Joannis (Ausgabe des n. Test. vom J. 1522) also aus: „In diesem Buche der Offenbarung Joh. laß ich auch jedermann seines Sinnes walten, will niemanden an meinen Dünkel oder Urtheil verbunden haben, ich sage, was ich fühle. Mir mangelt an diesem Buche nicht einerley, daß ich's weder apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, daß die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelio auch thun: denn es auch dem apostolischen Amte gebühret, klärlich und ohne Bild oder Gesicht von Christo und seinem Thun zu reden. Auch so ist kein Prophet im alten Testamente, geschweig im neuen, der so gar durch und durch *mit* Gesichten und Bildern handelt, daß ich's fast gleich bei *mir achte* dem 4. Buch Esras und allerdings nicht spüren kann, daß es vom heil. Geiste gestellt sei. . . . Es haben auch viel der Väter dieß Buch vor Zeiten verworfen, und obwohl Sanct Hieronymus mit hohen Worten führt und spricht, es sei über alles Lob, und soviel Geheimnisse darinnen, als Wörtern, so er doch des nichts beweisen kann, und wohl an mehr Orten seines Lobes zu milde ist. Endlich halte davon jedermann, was ihm sein Geist giebt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken und ist mir Ursach genug, daß ich sein nicht hoch achte, daß Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist. Darum bleibe ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben."

Ohne in eine nähere Würdigung dieser sonderbaren Ansicht einzugehen, genüge die Bemerkung des Göttinger Pro-

fessors F. Lücke r): „Augenscheinlich ist Luther in seiner Art originell, sofern er dabei der Tradition und Entscheidung der altkathol. Kirche keine Auctorität einräumt, und die neutest. Bücher mehr nach inneren Merkmahlen und ihrem inneren Verhältnisse zur Idee des Kanons rangirt. Damit aber hängt zusammen, daß das Urtheil Luthers über die Apoc. so sehr subjektiv ist, ja eine Einseitigkeit verräth, die um so merkwürdiger ist, als man zu erwarten berechtigt ist, daß sein angeborener poetischer Sinn ihn werde gelehrt haben, sich besser in das Buch zu schicken. Aber unstreitig hatte die dogmatische Grundidee des Kanons die Oberhand bei ihm, und je enger und schärfer er diese, vorzugsweise von den Paul. Briefen ausgehend, faßte, desto leichter geschah es, daß er in der Heftigkeit seines Geistes gegen die Apoc. eben so ungerecht war, als gegen den Brief Jakobi und den Brief an die Hebräer." Es ist übrigens nicht zu übergehen, daß in der Bibelübersetzung vom Jahre 1534 eine etwas günstigere Vorrede zur Apoc. sich findet, indem hier mit Rücksicht auf Apostelgeschichte K. 2, 17. der biblische Typus wieder anerkannt wird.

In der reformirten Confession wurde die Auctorität der Apoc. gleichfalls verworfen, indem Zwingli bei dem Religionsgespräche zu Bern im J. 1528 erklärte: „Us Apocalypsi nemend wir kein Kundschaft an, dann es nit ein biblisch Buch ist." s) Calvin dagegen nahm unbedenklich die Apoc. als eine kanonische Schrift und als ein Werk des Apostels Joannes an t). Seit dem dritten Jahrzehend des siebzehnten Jahrhunderts gelangte nach manchen Kämpfen die Apoc. auch in der protestantischen Confession mehrfach zu kanonischem Ansehen; in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber trat Semler, dessen Kritik geeignet war, den ganzen

r) Versuch einer vollst. Einleit. in die Offenb. Joh. a. a. O. S. 458.

s) Zwingli's Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß. II. B. I. Abth. S. 169.

t) Institut. relig. chr.

Kanon aufzulösen, und Oeder in unwürdigen Angriffen sowohl gegen die Aechtheit als Kanonicität der Apoc. auf; Merkel, Corrodi und Andere schlossen sich an aus jener Zeit, wo man den Kanon so gerne lichtete, wo derjenige, der Beifall und Journallob erhalten wollte, irgend ein biblisches Buch *als* unächt erklären, oder eine hergebrachte Lehre *bestreiten* mußte. Und die Zeit ist noch nicht vorüber, wo nicht nach eigenem Baustyle Auffallendes und Kühngewagtes über die Denkmäler des Glaubens zusammen gefügt würde; denn es ist gegnerischer Seits der Kanon immer noch im Werden, oder vielmehr im Vergehen begriffen, weil kein Princip vorhanden ist, wonach es zu einem Kanon kommen könnte u). Schleiermacher behauptet, daß, wie von den bisher geltenden Büchern manche von ihrer Stelle gewichen sind, und noch weichen werden, eben so manche Produkte der späteren Zeit deren Platz vielleicht einnehmen dürften. — Ja! die mythische Behandlungsweise der heiligen Urkunden verrückt namentlich durch gewisse philosophische Schlagwörter die Marksteine der heiligen Wahrheit, wirft das positive christliche Element über Bord, und segelt dann folgerecht zum flachen Uferlande des Deismus, oder zu den Moorgründen des Pantheismus. Die schrankenlose kritische Energie, die sich in neuester Zeit in der mythischen Erklärungsweise herausgestellt hat, erinnert unwillkührlich an den morgenländischen Spruch in Jos. von Hammers Ogusname: Wehe dem Speisegewölb, wo Katzen und Mäuse sich freund sind.

---

u) Vgl. Möhler's Symbolik. Dritte Auflage. Mainz 1834. S. 364 ff. H. Klee's kath. Dogmatik. Mainz 1839. I. Band. S. 276. Freiburger Zeitschrift für Theologie. I. B. II. Hft. S. 8 ff. III. B. I. H. S. 93 ff.

Zweiter Abschnitt.

Ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν ἔνια μεν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται θεῷ, καὶ οὐ μονόν αἰῶνι ἐν τῷ νυνὶ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ θεοῦ.

Irenaeus adv. haeres. II. 28. nr. 3.
Cfr. I. 3 nr. 6.

§. 9.

Die Apocalypse ist gleich den übrigen heiligen Büchern grammatisch-historisch auszulegen, und da sie nach Form und Darstellung den prophetischen Schriften des alten Bundes gleichzusetzen ist, hat man noch insbesondere dieselben Auslegungsregeln zu befolgen, die bei Erklärung der alttestamentlichen Propheten angewendet werden. Sind die einzelnen Theile der Schrift bezeichnet, dann beginne die Erläuterung der verschiedenen Bilder mit gewissenhafter Berücksichtigung des Zusammenhanges, der Parallelstellen und der exegetischen Tradition, wie sich diese zum Theil in den Schriften des Irenäus, Tertullian, Hieronymus, Augustinus u. a., und zum Theil in den Commentaren des Andreas und Aretheas (freilich in jenen wie in diesen oft nur in einzelnen Andeutungen) erhalten hat. Ueber Beachtung des historischen Momentes sprach sich schon der h. Hieronymus mit den Worten aus: **In prophetica interpretatione ut primum historiæ fundamenta jaciamus, deinde sequamur intelligentiam spiritalem. — Nos simplicem ac veram sequamur historiam, ne quibusdam nubibus atque præstigiis involvamur.** a) Die eigenthümlichen und starken Bilder wollen im Sinne und Geiste des phantasiereichen Orientes, und nicht in dem des kältern Abendlandes gedeutet werden. Als Richtschnur dient die Deutung mancher Bilder, die der heilige Verfasser selbst gibt; die sieben Sterne z. B., welche der Menschensohn in seiner Rechten hält, sind nach Joannis Erklärung die sieben Bischöfe der kleinasiati-

a) In cap. 2. Abdiae Prophetae. In Jerem. c. 27.

schen Gemeinden, und die **sieben goldenen Leuchter**, in deren Mitte der verherrlichte Heiland steht, bedeuten die **sieben Gemeinden**. Apoc. 1, 13. 16. 20. Die **goldenen Schaalen voll Rauchwerks** sinnbilden die Gebete der Heiligen. K. 5, 8. Unter **Sodoma** und **Aegypten** will der Hagiograph im geistigen Sinne (*πνευματικῶς*) Jerusalem verstanden wissen, wo der Herr gekreuziget worden. K. 11, 8. Der **große Drache** und die **alte Schlange** wird der Teufel genannt, der die Welt verführt. K. 12, 9. Weiter unten gibt der Apocalyptiker die Deutung: **Die sieben Köpfe sind** (bezeichnen) **sieben Berge, auf welchen das Weib sitzt, und sind auch sieben Könige. Die Wasser, auf welchen die Buhlerin sitzt, sind Völker und Nationen und Sprachen.** K. 17, 9. 15. **Und das Weib, welches du gesehen hast, ist die große Stadt, welche die Herrschaft hat, über die Könige der Erde.** K. 17, 18. Vgl. K. 19, 8. K. 20, 14.

Der Erklärer wird sich also im Uebrigen die Frage stellen müssen: welches ist die Bedeutung, der Sinn des Bildes, und welche historische Beziehung hat es? Es darf aber nicht übersehen werden, daß nach morgenländischer Darstellung Bild und Symbol nicht selten weiter ausgeschmückt und ausgeführt werden, als der zu bezeichnende Hauptbegriff reicht; demzufolge hat manchmal nicht jeder bildliche Ausdruck im Zusammenhange der Hauptgedanken wesentliche Bedeutung, und es sind die bedeutsamen Hauptbilder von den mehr blos schmückenden bei der Erklärung zu unterscheiden. Würde das Bild für die Sache selbst gehalten, oder das Bild über den Vergleichungspunkt ausgedehnt werden, dann fände Mißkennung der biblischen Hieroglyphik statt, und die Apocalypse wäre und würde eine Epicalypse. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß manche Bilder unseres Buches mehrdeutig sind, so wie auch in den Evangelien manche Aussprüche (Parabeln, Sentenzen) **Jesu** vielseitig geschliffenen Edelsteinen gleichen, welche ihren Glanz nach mehr als einer Seite

hin verbreiten. Vgl. Matth. 5, 14 ff. K. 7, 2. K. 10, 26. Mark. 4, 21—26. Luk. 8, 16—26. K. 11, 33 u. a. Als Regel gelte, bei der Deutung des Einzelnen die klaren Hauptdata in ihrer Uebereinstimmung mit der Geschichte zu Grunde zu legen, und den israelitischen Typus, der sich so sichtbar herausstellt, nicht zu verwischen.

Die Apoc. ist als das prophetische Buch des neuen Bundes zu betrachten (K. 1, 1. 3. K. 22, 6. 7. 10). Der heilige Seher, erleuchtet durch göttliche Mittheilung, weissagt bald in näherer, bald in entfernterer Perspective (K. 1, 3. K. 20 — K. 22) die Epochen des göttlichen Reiches b). Der Gesichtskreis der Apoc. erstreckt sich über die gesammte Kirche des Herrn (K. 22, 6. 7. 21); die sieben kleinasiatischen Gemeinden (K. 1, 11), an welche Joannes zunächst sich wendet, bezeichnen nur den engern historischen Kreis. Wie Christus (Matth. 24) die Weissagung vom Weltende in die Weissagung von Jerusalems Zerstörung miteingeflochten hat, so deutet auch Manches von dem, was in der Apocalypse (K. 6 — K. 9) überhaupt vom Falle Jerusalems und vom Sturze des Heidenthums (K. 16 u. a.) gesagt ist, wohl auf eine noch weitere Erfüllung am Ende der Tage, auf das Gericht in der letzten Zeit. Hiebei darf aber der Exeget die prophetische Perspective nach Willkühr weder verengen, noch erweitern. Da die apocalyptische Form nicht in ununterbrochener Verbindung fortschreitet, so findet sich auch in unserm Buche keine genau geordnete (pragmatische) Mittheilung der vorher verkündeten Thatsachen c); die Darstellung wird öfters von Episoden durchschnitten, und auch an Anticipationen fehlt es nicht, was gleichfalls die Beachtung

---

b) Joannes sicut appellatur Evangelista, quia librum Evangelii condidit, ita etiam appellatur Propheta, quia scripsit Apocalypsin infinita futurorum mysteria continentem. Hieronym. cont. Jovin. l. X. c. 4. Cfr. Augustin. de civ. Dei. l. XX. c. 8.

c) Schon Victorinus stellte in seinem Commentar den hermeneutischen Satz auf: Nec aspiciendus est ordo dictorum, quoniam

des Erklärers erheischt d). Das Chronologische erscheint häufig als untergeordnet; die Zahlen wollen größtentheils nicht in arithmetischem Verhältnisse, sondern als symbolische genommen werden. Die Tempora sind ferner sowohl von prophetischem Standpunkte aus zu betrachten, wonach das Präsens und Präteritum oft gesetzt wird, um Zukünftiges zu bezeichnen, als auch überhaupt mit Bezug auf die Technik der hebräischen Sprache zu fassen *).

Wie der Prophetismus des alten Bundes mit der speciellen Geschichte Israels oder anderer Nationen ausschließlich sich nicht befaßt, sondern vielmehr in allgemeinen Umrissen sich kund gibt, und vornehmlich Ermahnung, Belehrung und Tröstung vorhält, so erstreckt sich auch der neutestamentliche Prophetismus nicht auf politische Specialgeschichte, und dieß um so weniger, als das Christenthum Weltreligion ist, sondern gibt vielmehr über die Angelegenheiten des Reiches Gottes solche Aufschlüsse, welche mit den Wünschen und Hoffnungen der Gläubigen zusammen hängen, und die höhern geistigen Güter betreffen. Neugierde und Vorwitz suchen hier vergebens ihre Befriedigung. Es war ein Mißgriff der Schrift-

---

saepe Spiritus sanctus, ubi ad novissimi temporis finem percurrerit, rursus ad eadem tempora redit, et supplet ea, quae minus dixit. Nec requirendus est ordo in Apocalypsi, sed intellectus; sequendus est enim et ipse propheta. Bibl. maxima Lugdun. T. III. p. 114.

d) Sicut prophetae alii varias etiam de eadem re vario tempore habuerunt revelationes, ac per consequens non servant semper ordinem temporum, locorum et rerum gestarum, sed frequenter usurpant anticipationes et recapitulationes, id est, priora postponunt, et anteponunt posteriora: ita facit et s. Joannes subinde in Apocalypsi, verum parcius et rarius. L. Veith: Scriptura s. contra incredulos propugnata. Pars VIII. p. 37. Augustae Vind. 1794. Cfr. Calmet Praef. in Apoc.

*) Nullo locutionis genere loquitur Scriptura, quod in consuetudine hominum non inveniatur, quia utique hominibus loquitur. Augustin. de trinit. lib. I. c. 12. Auch die jüd. Lehrer sagten: דברה תורה כלשון בפי אדם

Sei getreu bis in den Tod,
und geben will ich dir des Lebens Krone.
K. 2, 9. 10. Vgl. 1, 13—19.

Der edle Bischof zu Smyrna, arm an irdischen Gütern, aber reich an christlicher Tugend, ward von satanisch gesinnten Juden (Joan. 8, 41 ff.) hart bedrängt; der treue Dulder wird durch Vorhaltung der Siegeskrone gegen die noch zu ertragenden Leiden gewaffnet. Auch anderwärts (Apoc. 7, 13—17) wird der thränenschwere Blick der verfolgten Christen auf die unnennbare Seligkeit des Himmels, die dem treuen Dulder harret, tröstend hingewiesen. Das Gericht Christi wird aber auch über die heidnischen Verfolger hereinbrechen.

Haltet an dem, was ihr habet,
bis ich komme.
Und wer überwindet,
und hält meine Werke bis ans Ende,
Dem werd' ich Macht über die Heiden geben. K. 2, 25. 26.

Sie werden streiten mit dem Lamme,
aber das Lamm wird sie besiegen;
denn es ist der Herr der Herren,
der König der Könige,
und die mit ihm sind die Berufenen (werden siegen),
die Auserwählten, die Gläubigen. K. 17, 14.

Schlag an deine Sichel und ernte;
denn die Stunde der Ernte ist gekommen,
weil die Ernte der Erde dürre ist.
Der auf der Wolke saß, schlug seine Sichel an die Erde,
und die Erde ward geerntet. K. 14, 15. 16.

Weine nicht! Siehe!
der Löwe vom Stamme Juda,
die Wurzel Davids hat gesiegt. K. 5, 5.

Die Ernte ist das Bild des Gerichtes, der Strafvollziehung. Vgl. Joel 4, 12—14. Jes. 17, 5. Christus vollzieht das Gericht an der Erde, d. i. an den Heiden, welche die Gläubigen so blutig verfolgen; in seiner Hand ist die Wurfschaufel und Sichel (Sinnbilder des Richteramtes).

Vgl. Matth. 3, 12. Kapitel 13, 24 ff. Der M e s s i a s, entsprossen aus Davidischem Geschlechte (Jes. 11, 1. 10. Jer. 31, 5 ff.), der Herrscher aus dem Stamme Juda (I. Mos. 49, 9. Jer. 4, 7), hat gesiegt, und mit Ihm auch die Seinigen. Vgl. Matth. 19, 28. I. Kor. 6, 2. Das große Trostwort also, daß das feindliche Juden- und Heidenthum fallen, dagegen das Reich Gottes (Christenthum) herrlich aufblühen werde, wird den bedrängten Schülern Christi zu Gemüth geführt, und die Aussprüche des Herrn bei Matth. K. 23, 38. 39. K. 24, 15 — 31. Mark. 13, 14 — 27. Luk. 21, 20 — 28 stellt der Apocalyptiker in prophetischer Bildersprache dar. Bei den kommenden Drangsalen sollen aber, so fügt es die göttliche Liebe, die treuen Gläubigen in Sicherheit gebracht und gerettet werden. Vgl. Apoc. 6, 1. 3. K. 7, 5 ff.

Die Apocalypse ist ferner eine E r m u n t e r u n g s s c h r i f t zur Glaubenstreue und zum Widerstande gegen die Reize des Lasters.

> Ich kenne deine Werke;
> du hast den Namen, daß du lebest,
> aber du bist todt.
> Sei wachsam, und stärk' das Uebrige,
> was (sonst) sterben würde. K. 3, 1. 2.

C h r i s t u s, der Herr der Gläubigen (Apoc. 1, 4. 16. 20), fordert von dem Vorstand der Gemeine zu Sardes, der nur äußerlich als Christ erschien, Glaubensmuth und treue Tugendübung, um die seiner Obhut Anempfohlenen zu retten e). An den Bischof zu Laodicea, und in diesem an die Gläubigen überhaupt, ergeht die Forderung:

> Ich rathe dir, zu kaufen Gold von mir,
> das im Feuer geläutert ist, um weich zu werden,
> und weiße Kleider, daß du dich bedeckest,
> und die Schande deiner Blöße nicht sichtbar werde.
> Und salbe deine Augen mit Augensalbe,
> damit du sehest. K. 3, 18.

---

e) Στήριξον τὰ λοιπὰ = τοὺς λοιπούς.

Im Feuer geläutertes Gold sinnbildet mit Rücksicht auf Ps. 17, 31. Ps. 18, 11. Sprüchw. 30, 5. die christliche Lehre; mit weißen Kleidern wird bildlich Unschuld und Reinheit (Apoc. 19, 8), mit Schande der Blöße, Sünde und Laster (Zach. 3, 3 ff. Hab. 2, 15), und mit Augensalbe die höhere Weisheit des Evangeliums bezeichnet. Vgl. Ps. 18, 9.

Und sie haben ihn (den Satan) überwunden durch das Blut des Lammes.
und durch das Wort ihres Zeugnisses;
und haben ihr Leben nicht geliebet bis zum Tode. K. 12, 11.
Hier ist der Heiligen beharrliche Geduld;
sie halten die Gebote Gottes
und den Glauben an Jesus. K. 14, 12.

Durch Versöhnung und Glaube wird das Reich Gottes vermittelt. Die wahren Jünger eignen sich die Verdienste der Erlösung durch Glaubensmuth und Glaubenstreue an, und besiegen so die Hölle. Vgl. Apoc. 1, 5. K. 5, 9. K. 7, 14. K. 12, 17. K. 19, 10. K. 20, 4. Darum sprach der große Weltapostel in denkwürdiger Rede zu den Aeltesten von Ephesus, die er nach Milet beschieden: Nichts von diesem (Trübsal, Bande, Tod) fürchte ich, noch achte ich mein Leben höher, als mich (als das Heil meiner Seele), wenn ich nur meinen Lauf vollende, und den Dienst des Wortes, den ich empfangen von dem Herrn Jesu, zu bezeugen das Evangelium der Gnade Gottes. Apgesch. 20, 24.

Selig, die ihre Kleider im Blute des Lammes waschen, f)
daß sie Macht erhalten zu dem Lebensbaum,
und durch die Thore kommen in die Stadt.
Draußen sind die Hunde, die Zauberer,
die Unzüchtigen, die Mörder, die Götzendiener,
und Jeder, der die Lüge liebt und thut. K. 22, 14. 15.

---

f) Im Grundtexte: Μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ; nach der Vulgata aber: Beati, qui lavant stolas suas in sanguine Agni — mit Rücksicht auf Apoc. 7, 14.

Im Epilog unseres Buches (K. 22, 12—16) bezeugt der verherrlichte Menschensohn wiederholt die Wahrheit des Geoffenbarten, wendet den Blick des muthigen Kämpfers noch einmal auf den ewigen Siegerlohn und spricht die Verdammung gegen die Uebelthäter aus. Die Kleider im Blute des Lammes waschen heißt den Martertod des Evangeliums wegen sterben, oder die Früchte des Erlösungstodes Christi sich aneignen (K. 7, 14); der Lebensbaum ist Bild der himmlischen Glückseligkeit (I. Mos. 3, 24. Sprüchw. 3, 18. Apoc. 22, 2), und ebenso das Kommen in die Stadt, in das himmlische Jerusalem (K. 21, 2 ff. Jes. 52, 1.), wovon die Hunde, d. i. die Unreinen (V. Mos. 23, 18. Phil. 3, 2) und überhaupt die Sünder ausgeschlossen sind. I. Cor. 6, 9 ff. Was den ersten Christen Trost und Lehre war, bleibt es auch für alle Zeiten; Gottes Wahrheit endet nicht. Ps. 116, 2.

§. 8.

Dichte Wolken bergen oft den Strahl der Sonne, nach kurzen Zwischenräumen bricht sich dieser aber wieder seine Bahn, scheinet klar und hell dem Auge, und erwärmet und erfreut. Wie einst in der lateinischen Kirche bei Manchen eine Mißstimmung gegen den Hebräer-Brief obwaltete, weil ihn die Montanisten und Novatianer zu Gunsten ihres Lehrsystems gedeutet, so hatten auch anfänglich Viele in der griechischen Kirche ein Vorurtheil gegen die Apocalypse wegen des Mißbrauches, den die Chiliasten mit ihr getrieben g). Dieß Vorurtheil ging aber mehr aus subjectiven Ansichten und Zufälligkeiten, als historischen Gründen hervor; bei weiten die Mehrzahl der alten Kirchengemeinen war für die Kanonicität unseres Buches. Das älteste Verzeichniß, das an das Ende des zweiten, oder höchstens an den Anfang des dritten

g) Opp. Gregor. Nazianz. T. II. p. 194 sq. Cyrill. Jerus. Catech. IV. nr. 33 -- 36. XV. nr. 13. 16. Gregor. Nyss. Or. in suam ord.

Jahrhunderts zu stellen ist, enthält die prophetische Schrift des n. B. unter den heiligen Büchern h). Da die alte syrische Kirche die Apoc. zu kirchlichen Vorlesungen nicht benützte, konnte sie in der Peschito, deren Entstehung in das zweite Jahrhundert fällt, auch fehlen, ohne daß hieraus gegen die Kanonicität etwas erschlossen werden könnte. In den Verzeichnissen des Origenes i), Eusebius k), Athanasius l) und Ruffinus m) finden wir die Apocalypse, und als ächt kanonische Schrift wird sie durch die Kirchenversammlungen zu Hippo (393) und zu Carthago (397), durch das Schreiben von Innocenz I. an den Bischof Exuperius von Toulouse (405) o), und durch die Bestimmung der röm. Synode unter Gelasius I. (494) bezeichnet. Auf dem Trullanischen Concil (692) nahm die griechische Kirche die Carthagischen Kanone in Betreff der h. Bücher an. Der Kirchenrath von Toledo (633) bedrohte sogar die Verächter der Apoc. mit der kirchlichen Ausschließung p). Als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der alten Kirche ist der Tridentinische Kanon zu betrachten, wodurch den verschiedenen Angriffen auf einzelne heilige Bücher gesteuert werden sollte q). Das Faktum, das die Apoc. im heutigen Kanon sich findet,

h) Cfr. Muratori antiqq. ital. med. aev. T. III. p. 854.

i) In Josue homil. VII. et apud Euseb. h. e VII. 25.

k) Hist. eccl. III. 25.

l) Epist. fest

m) Exposit. in symb. apost. c. 38.

o) Mansi T. III. pag. 891 et 924 et 1040 sqq.

p) Apocalypseos librum multorum conciliorum auctoritas et synodica ss. praesulum romanorum decreta Joannis evangelistae esse praescribunt, et inter divinos recipiendum constituerunt. Si quis eam (Apocalypsin) deinceps aut non receperit, aut a Pascha usque ad Pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit. Cfr. Harduin. acta Conc. T. III. 584.

q) Sess. IV. Das Ausführliche bei Pallavicini (hist. Conc. Trid. I. VI.) gegen P. Sarpi (hist. del Conc. Trid. II. 157 ed. Genev. 1660).

ist also kein zufälliges, sondern durch das Ansehen altehrwürdiger Zeugnisse und Auctoritäten begründetes.

Anders dachten allerdings die sogenannten Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, und anders denken auch Mehrere unter den neuern Protestanten. Luther spricht sich in der Vorrede zur Offenbarung Joannis (Ausgabe des n. Test. vom J. 1522) also aus: „In diesem Buche der Offenbarung Joh. laß ich auch jedermann seines Sinnes walten, will niemanden an meinen Dünkel oder Urtheil verbunden haben, ich sage, was ich fühle. Mir mangelt an diesem Buche nicht einerley, daß ich's weder apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, daß die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelio auch thun: denn es auch dem apostolischen Amte gebühret, klärlich und ohne Bild oder Gesicht von Christo und seinem Thun zu reden. Auch so ist kein Prophet im alten Testamente, geschweig im neuen, der so gar durch und durch mit Gesichten und Bildern handelt, daß ich's fast gleich bei mir *achte* dem 4. Buch Esras und allerdings nicht spüren kann, daß es vom heil. Geiste gestellt sei. . . . Es haben auch viel der Väter dieß Buch vor Zeiten verworfen, und obwohl Sanct Hieronymus mit hohen Worten führt und spricht, es sei über alles Lob, und soviel Geheimnisse darinnen, als Wörtern, so er doch des nichts beweisen kann, und wohl an mehr Orten seines Lobes zu milde ist. Endlich halte davon jedermann, was ihm sein Geist giebt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken und ist mir Ursach genug, daß ich sein nicht hoch achte, daß Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist. Darum bleibe ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben."

Ohne in eine nähere Würdigung dieser sonderbaren Ansicht einzugehen, genüge die Bemerkung des Göttinger Pro-

fessors F. Lücke r): „Augenscheinlich ist Luther in seiner Art originell, sofern er dabei der Tradition und Entscheidung der altkathol. Kirche keine Auctorität einräumt, und die neutest. Bücher mehr nach inneren Merkmahlen und ihrem inneren Verhältnisse zur Idee des Kanons rangirt. Damit aber hängt zusammen, daß das Urtheil Luthers über die Apoc. so sehr subjektiv ist, ja eine Einseitigkeit verräth, die um so merkwürdiger ist, als man zu erwarten berechtigt ist, daß sein angeborener poetischer Sinn ihn werde gelehrt haben, sich besser in das Buch zu schicken. Aber unstreitig hatte die dogmatische Grundidee des Kanons die Oberhand bei ihm, und je enger und schärfer er diese, vorzugsweise von den Paul. Briefen ausgehend, faßte, desto leichter geschah es, daß er in der Heftigkeit seines Geistes gegen die Apoc. eben so ungerecht war, als gegen den Brief Jakobi und den Brief an die Hebräer.“ Es ist übrigens nicht zu übergehen, daß in der Bibelübersetzung vom Jahre 1534 eine etwas günstigere Vorrede zur Apoc. sich findet, indem hier mit Rücksicht auf Apostelgeschichte K. 2, 17. der biblische Typus wieder anerkannt wird.

In der reformirten Confession wurde die Auctorität der Apoc. gleichfalls verworfen, indem Zwingli bei dem Religionsgespräche zu Bern im J. 1528 erklärte: „Us Apocalypsi nemend wir kein Kundschaft an, dann es nit ein biblisch Buch ist.“ s) Calvin dagegen nahm unbedenklich die Apoc. als eine kanonische Schrift und als ein Werk des Apostels Joannes an t). Seit dem dritten Jahrzehend des siebzehnten Jahrhunderts gelangte nach manchen Kämpfen die Apoc. auch in der protestantischen Confession mehrfach zu kanonischem Ansehen; in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber trat Semler, dessen Kritik geeignet war, den ganzen

r) Versuch einer vollst. Einleit. in die Offenb. Joh. a. a. O. S. 458.

s) Zwingli's Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß. II. B. I. Abth. S. 169.

t) Institut. relig. chr.

Kanon aufzulösen, und Oeder in unwürdigen Angriffen sowohl gegen die Aechtheit als Kanonicität der Apoc. auf; Merkel, Corrodi und Andere schlossen sich an aus jener Zeit, wo man den Kanon so gerne lichtete, wo derjenige, der Beifall und Journallob erhalten wollte, irgend ein biblisches Buch als unächt erklären, oder eine hergebrachte Lehre bestreiten mußte. Und die Zeit ist noch nicht vorüber, wo nicht nach eigenem Baustyle Auffallendes und Kühngewagtes über die Denkmäler des Glaubens zusammen gefügt würde; denn es ist gegnerischer Seits der Kanon immer noch im Werden, oder vielmehr im Vergehen begriffen, weil kein Princip vorhanden ist, wonach es zu einem Kanon kommen könnte u). Schleiermacher behauptet, daß, wie von den bisher geltenden Büchern manche von ihrer Stelle gewichen sind, und noch weichen werden, eben so manche Produkte der späteren Zeit deren Platz vielleicht einnehmen dürften. — Ja! die mythische Behandlungsweise der heiligen Urkunden verrückt namentlich durch gewisse philosophische Schlagwörter die Marksteine der heiligen Wahrheit, wirft das positive christliche Element über Bord, und segelt dann folgerecht zum flachen Uferlande des Deismus, oder zu den Moorgründen des Pantheismus. Die schrankenlose kritische Energie, die sich in neuester Zeit in der mythischen Erklärungsweise herausgestellt hat, erinnert unwillkührlich an den morgenländischen Spruch in Jos. von Hammers Ogusname: Wehe dem Speisegewölb, wo Katzen und Mäuse sich freund sind.

---

u) Vgl. Möhler's Symbolik. Dritte Auflage. Mainz 1834. S. 364 ff. H. Klee's kath. Dogmatik. Mainz 1839. I. Band. S. 276. Freiburger Zeitschrift für Theologie. I. B. II. Hft. S. 8 ff. III. B. I. H. S. 93 ff.

15 ff. Sofort wird unter verschiedenen Bildern und Symbolen das Bedrängniß der Kirche von Seite der Heiden geschildert.

Und ich sah aus dem Meere ein Thier aufsteigen,
das hatte sieben Köpfe und zehn Hörner,
und auf seinen Hörnern zehn Kronen,
und auf seinen Köpfen Lästernamen. K. 13, 1.

Das Thier erscheint mit den Insignien des Drachen (Apoc. K. 12), wodurch angedeutet wird, daß das Thier Stellvertreter des Drachen sei. In der Prophetensprache bezeichnet nach früherer Bemerkung das Thier ein Reich, und Meer eine Völkermasse; Köpfe sinnbilden Anführer (I. Kön. 15, 7) und Hörner Macht (Ezech. 29, 21). Kronen stehen als Sinnbild königlicher Würde (II. Kön. 1, 10), und die Lästernamen weisen auf Götzendiener hin. Daniel 11, 36.

Wer Verstand hat, der berechne die Zahl des Thieres;
denn es ist eines Menschen Zahl,
und seine Zahl ist sechshundert sechs und sechzig. K. 13, 18.
Und es ward ihm Macht gegeben,
zu streiten mit den Heiligen,
und sie zu überwinden. K. 13, 7.

Der Seher will nach morgenländischer Lehrart, die das Räthsel liebte, daß der Leser einen Namen suche, dessen Buchstaben die Zahl 666 geben, und dieser Name soll dann das Thier näher bezeichnen. In dem Namen *Λατεῖνος* liegt die erwähnte Zahlsumme i). Unter dem Thiere ist sonach das heidnische Römerreich (Heidenthum überhaupt) zu verstehen,

---

i) Λ = 30, α = 1, τ = 300, ε = 5, ι = 10, ν = 50, ο = 70, ς = 200. Cfr Iren. adv. haer. V. 30. Die verschiedene Auffassung und Deutung der Apoc. führte auch auf verschiedene andere Namen, z. B. *Τειταν*, *Γενσεριχος*, *Αποστατης*, *Μαομετις*, Diocles Augustus u. a. Nicht glücklicher ist Züllig, der neueste Commentator der Apocalypse, welcher בלעם בן בער קסם (Bileam, Sohn Beor, Wahrsager) vorschlägt.

wo die Heiligen d. i. die Christen (Apgesch. 9, 13. Röm. 12, 13) grausam verfolgt, eingekerkert, ins Elend verwiesen und durch schaudererregende Qualen hingemordet wurden.

> Und ich sah ein Weib,
> sitzend auf einem scharlachrothen Thiere,
> welches voll Lästernamen war,
> und sieben Köpfe und zehn Hörner hatte. K. 17, 3.
> Ein Name war auf ihrer Stirn geschrieben:
> Geheimniß — das große Babylon,
> die Mutter der Hurerei
> und der Greuel auf Erden. K. 17, 5.
> Und ich sah das Weib betrunken
> vom Blut der Heiligen
> und vom Blut der Zeugen Jesu. K. 17, 6.
> Die sieben Köpfe sind sieben Berge,
> auf welchen das Weib sitzt,
> und sind auch sieben Könige. K. 17, 9.

Das Weib bezeichnet des christenverfolgenden Heidenreiches Hauptstadt, Rom, mit symbolischem Namen als Babylon aufgeführt k). In der Siebenhügelstadt l) hatte die Abgötterei den Gipfelpunkt erreicht, sonach auch der Haß gegen die aufblühende Gemeinde des Herrn.

§. 12.

Jerusalem sammt dem Tempel sollte fallen, und ein neuer Tempel erbaut werden, zu dem alle Erdenvölker freien Zutritt haben. Was der Heiland zur Samariterin (Joan. 4, 21 ff.) und anderwärts (Matth. 8, 11) gesprochen, mußte sich erfüllen.

> Steh' auf und miß den Tempel Gottes
> und den Altar und die darin Betenden;
> den Vorhof aber, der außerhalb des Tempels, wirf hinaus,
> und miß ihn nicht;
> denn er ist den Heiden überlassen.
> Und die heil'ge Stadt werden sie zertreten
> zwei und vierzig Monate. K. 11, 1. 2.

k) Cfr. Tertull. cont. Marc. III. 13.

l) Virg. Georg. II., 531. Aen. VII., 774. Prop El. III., 10.

Die Meßschnur der Vernichtung und das Richtblei der Verwüstung wird gezogen. Jes. 34, 11. Nur das innere Heiligthum sammt dem Altar in demselben (Symbol der wahren Anbetung Gottes) wird gerettet; der Vorhof aber, wo der Brandopferaltar stand, ist der Zerstörung preisgegeben — ein klares Bild, was im Christenthum aus dem Mosaismus nicht aufgenommen werden soll. Jerusalem, die heilige Stadt genannt, weil in ihr der Tempel war (Jes. 52, 1. Matth. 4, 5), sah ihr Ende nahen durch die Römer. Lukas 21, 24. Zwei und vierzig Monate (die heilige Siebenzahl sechsmal genommen) bezeichnen eine unbestimmte längere Zeit. Vgl. Apoc. 13, 5.

Und in derselben Stunde war ein großes Erdbeben,
und der zehnte Theil der Stadt fiel ein,
und sieben tausend Menschen kamen um;
die Uebrigen erschracken aber,
und gaben Ehre dem Gott des Himmels. K. 11, 13.

Und es tönten laute Stimmen in dem Himmel, die da sprachen:
das Reich der Welt ist unsers Herrn und seines Gesalbten,
und er wird herrschen in alle Ewigkeit. K. 11, 15.

Die Propheten sinnbilden durch Erdbeben eine große Niederlage. Jes. 29, 6. Mit Jerusalems Eroberung, wobei sehr Vielem) umkamen, endete der jüdische Nationalcult; der Vorhang des Tempels ward schon früher getheilt. Matthäus 27, 51. Der Himmel feiert den Sieg des Evangeliums (vgl. K. 11, 16 ff.). Jerusalem, lastervoll wie Sodom und Aegypten (Apoc. 11, 8. Ezech. 16, 48 ff.), ist gefallenn). — Erhebe dich in Glaubensmuth, du Christenherz! der Sieg des Evangeliums über Heidenthum und Satan naht auch heran.

---

m) Apoc. 11, 13. ὀνόματα ἀνθρώπων = שְׁמוֹת, personae. IV Moses 1, 2. 18. 20.

n) Flav. Jos. bell. jud. V. 11. §. 1 — 2. l. IV. 5. §. 2. Cfr. Tertull. Opp. T. I. p. 150. T. II. p. 306.

Und ich sah einen andern Engel
mitten durch den Himmel fliegen,
der hatte ein ewiges Evangelium,
es zu verkünden den Erdbewohnern
von allen Völkern und Stämmen
und Sprachen und Nationen. K. 14, 6.

Und ein and'rer Engel folgte und rief:
Sie ist gefallen, sie ist gefallen Babylon, die Große,
die mit berauschendem Weine ihrer Hurerei getränket alle Völker.
K. 14, 8.

Es wird (Apoc. 14, 6—11) der Sturz des Heidenthums und die Bestrafung der Götzendiener durch eine dreifache Botschaft, durch drei verschiedene Engel, verkündet. Das ewige Evangelium, die von ewigen Zeiten her beschlossene frohe Botschaft der Erlösung (Röm. 16, 25. Col. 1, 9. K. 2, 9. Eph. 6, 19. K. 3, 5. I. Pet. 1, 20), soll allen Erdbewohnern verkündet, und somit der Irrthum und die Lüge, und was damit im Gefolge, Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit, beseitigt werden. Daß Babylon das heidnische Rom bezeichne, ward schon oben bemerkt: wir verweisen auf die alten Zeugnisse o). Es verleitete mit verführerischer List p) die Völker zur Abgötterei, und steht überhaupt für Heidenthum, weil dessen Sitz vorzüglich das alte Rom war. Apoc. K. 16, 10. K. 17. K. 18. Das Präteritum: sie ist gefallen steht nach Prophetenart für das Futurum q).

---

o) Papias apud Euseb. h. e. II. 15. Tertull. adv. Judaeos. Hieronym. ad Jes. c. 24. c. 47. Epist. 151 ad Algasiam. Epist. ad Marcellam. Augustin. de civ. Dei. XVI. 17. Oros. II. 2 u. a. Vgl. Eisenmenger entdecktes Judenth. Theil I. S. 800 ff.

p) Οἶνος τοῦ θυμοῦ heißt hier K. 14, 8 und K. 18, 3. berauschender Wein; von θυμός wie חֵמָה ist die erste Bedeutung calor, fervor. Ueber den Gebrauch dieses Bildes vgl. Jer. 51, 7. Jesaias 29, 9 u. a.

q) נָפְלָה נָפְלָה בָּבֶל. Jes. 21, 9. Jer. 20, 2. K. 51, 8.

Und ich hörte, wie eine Stimme einer großen Schaar,
und wie ein Rauschen vieler Wasser,
und wie ein Rollen starker Donner, sprechen:
Preiset den Ewigen! Es regiert der Herr,
unser Gott, der Allmächtige.
Laßt uns freuen und frohlocken,
und Ihm Ehre geben;
denn des Lammes Hochzeit ist gekommen,
und seine Braut hat sich geschmückt. K. 19, 6. 7.

Mit unnennbarer Kraft und Stärke erschallt dem Allherrscher das Halleluja. Vgl. Apoc. 4, 8. K. 11, 17. K. 15, 2 ff. K. 16, 7. Die Buhlerin ist gestürzt; die reine Braut des Lammes tritt hervor im Schmuck und Glanz (K. 19, 8). Christus wird bildlich Lamm und Bräutigam (Joan. 3, 29. Apoc. 21, 2. 9) und seine Kirche Braut (Matth. 25, 1 ff. Apoc. 22, 17) genannt; die Hochzeitfeier ist Sinnbild der Wonnezeit (Matth. 22, 2 ff. Luk. 14, 16 ff). Die Kirche Christi, die reine, fleckenlose Braut (Ephes. 5, 27) wird strahlen im Siegeskleide; gerichtet wird das Heidenthum und seine falschen Lehrer (Apoc. 19, 11—21), und gebrochen die satanische Macht. Nach dem Sturze der römischen Heidenherrschaft drang das Evangelium mit allbesiegender Kraft zu den Völkern der fernsten Länder und Reiche, und wuchs zum beschattenden Lebensbaume empor. Und wohl dem Volke, das dichtgedrängt sich um ihn schaart, und an seinen ewig frischen Wurzeln niemal gräbt und rüttelt.

Und er (ein Engel) faßte den Drachen, die alte Schlange,
welche ist der Teufel und Satan,
und fesselte ihn auf tausend Jahre. K. 20, 2.
Und sie (die Heiligen) lebten und regierten mit Christo tausend Jahre. K. 20, 4.
Und wenn die tausend Jahre vollendet,
wird der Satan aus seinem Gefängnisse losgelassen;
und er wird ausgehen und verführen
die Völker in den vier Ecken der Erde. K. 20, 7.
Und sie zogen herauf über die Breite der Erde,
umringten das Lager der Heiligen
und die geliebte Stadt. K. 20, 8.

Da fiel Feuer von Gott aus dem Himmel,
und verzehrete sie.
Und der Teufel, der sie verführt,
ward geworfen in den Feuer= und Schwefelpfuhl,
wo auch das Thier und der Lügenprophet gequält werden
Tag und Nacht in die ewigen Ewigkeiten. K. 20, 9. 10.

Nach dem Sturze des römischen Heidenthums soll dem Satan (K. 12, 9) auf einen unbestimmt großen Zeitraum r) die Gewalt genommen werden, die Völker auf solche Weise zu verführen, wie es zur Zeit des römischen Heidenthumes geschah. Wenn von einem Fesseln Satans die Rede ist, so will dieses Bild nicht so verstanden werden, als fände in der messianischen Regierungsepoche gar keine satanische Nachstellung mehr statt, sondern es bezeichnet nur die Entkräftung Satans; die Bilder stellen die Sache gewöhnlich nur von einer Seite dar. Vor satanischen Nachstellungen wird mehrfach gewarnt. II. Cor. 2, 11. I. Theff. 3, 5. Ephes. 2, 2. I. Petr. 5, 8. Die Regierungsepoche Christi, die mit seiner Erhöhung von dieser Erde begann, dauert bis zur Wiederkunft am Ende der Zeiten. Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich Alles an mich ziehen s). Die Heiligen nehmen Antheil an der Regierung Christi (Apoc. 5, 9. 10. Matth. 19, 28. 29. I. Cor. 6, 2. 3. I. Theff. 2, 12. Ezech. 37, 1 ff.), wonach auch die Fürbitten der vollendeten Gerechten im Himmel kräftig sind t). — Der Geistesblick des

r) K. 20, 2. 4 Χίλια ἔτη bezeichnen eine unbestimmt lange Zeit. Vgl. Ps. 67, 18. I. Kön. 18, 8.

s) Joan. 12, 32. Vgl. Linzer theologisch=praktische Monatschrift. Ehingen 1833. IV. B. 1. Abth. S. 160 ff. Ueber I. Cor. 15, 24—28. Von dem, was am Ende der Zeiten geschehen wird.

t) Die Lehre über die tausendjährige Herrschaft Christi (Chiliasmus) ging im chr. Alterthum in verschiedenen Richtungen auseinander. Man meinte, daß Christus nach Besiegung des Antichrists alle Frommen auferwecken, mit ihnen tausend Jahre auf Erde herrschen, und auch im Irdischen ihnen hundertfach vergelten werde, was sie um seinetwillen geduldet; dann erst solle die Beloh-

h. Sehers wird sofort in die fernsten Zeiten, welche dem allgemeinen Gerichte am Ende der Tage vorhergehen, entrückt. Vor der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten wird es Gott zulassen, daß Satan seine Macht wieder äußere, und mit seinen Anhängern gegen das Heerlager der Heiligen (παρεμβολὴν τῶν ἁγίων), die geliebte Stadt d. i. die Kirche Gottes auf Erden (Apoc. 13, 6. Dan. 8, 10) streite. Von dem Antichrist, der in der letzten Zeit als Feind des Christenthums auftreten wird, und von den Bedrängnissen, die der Wiederkunft des Herrn, deren Stunde Niemand weiß (Mark. 13, 32) voran gehen werden, sprechen Paulus (II. Theff. 2, 3—11. I. Tim. 4, 1—3. II. Tim. 3, 1—6), Petrus (II. Br. 3, 3. 4), Joannes (I. Br. 2, 18. 22) und Judas (V. 18). Hierauf folgt das göttliche Strafgericht, gesinnbildet durch herabfallendes Feuer vom Himmel (Ezech. 38, 21. K. 39, 6); Satan fällt der ewigen Strafe anheim (Jes. 66, 16. K. 30, 35), wozu auch das Thier, d. i. das Heidenthum, die Götzendiener (Apoc. 13) und die Irrlehrer (K. 13, 11 ff. K. 19, 20) verurtheilt sind. Die Sache Gottes hat gesiegt;

---

nung mit der überschwenglichen Fülle der himmlischen Seligkeit folgen. Solche chiliastische Hoffnungen hatten sich zuerst die Juden durch mißverstandene altteſt. Stellen gebildet, wonach namentlich der Chiliasmus des Gnostikers Cerinthus von sehr sinnlicher Beschaffenheit war. Innerhalb der Kirche wurde die Lehre von der tausendjährigen Herrschaft Christi bald weniger, bald mehr geistig gehalten von Papias, Justin, Irenäus, Hippolytus, Methodius, Nepos, Lactantius u. a. Als rüstige Bekämpfer des Chiliasmus mit Rücksicht auf Apgesch. 3, 21 und andere Gründe traten Cajus, Origenes, Dionysius von Alexandria, Basilius, Gregor von Nazianz und im Occident Hieronymus auf, an den sich Augustinus nach seiner Lossagung von seiner frühern Meinung anschloß. In jüngerer und jüngster Zeit griffen die Wiedertäufer, Schwedenborgianer, Spenerianer, Weigelianer, Pöschlianer, dann Petersen und Kanne den Chiliasmus wieder auf. Das Nähere bei H. Klee: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Mainz 1837. II. Th. S. 361 ff.

mit Sehnsucht erwartet jetzt das Herz, welche Aufschlüsse der Prophet über die glückliche Zukunft der Gottgetreuen gibt.

§. 13.

Dem treuen Glaubenszeugen verheißt der Herr unter verschiedenen Bildern des Himmels Seligkeit.

> Wer überwindet,
> dem will ich zu essen geben von dem Baum des Lebens,
> der im Paradiese meines Gottes ist. K. 2, 7.
> Wer überwindet,
> dem will ich von dem verborg'nen Manna geben,
> und will ihm geben einen weißen Stein,
> und auf den Stein einen neuen Namen geschrieben,
> den Niemand kennt, als der ihn empfängt. K. 2, 17.

Der Lebensbaum ist Sinnbild beständiger Glückseligkeit, oder auch seliger Unsterblichkeit (vgl. I. Mos. 2, 9. K. 3, 22. Sprüchw. 11, 30. K. 15, 4) und Paradies bezeichnet den Ort des Glückseligkeits-Genusses. Jes. 51, 3. Verborgenes Manna geben heißt himmlische Glückseligkeit verleihen. Durch Manna, welches auch Himmelsbrod heißt (Ps. 77, 24), wurden die Israeliten in der arabischen Wüste ernährt. Der Zusatz verborgen deutet auf das Manna in der Bundeslade (Hebr. 9, 4), welches nach jüdischer Ueberlieferung in der messianischen Zeit wieder aufgefunden werden sollte. Vgl. Joan. Kap. 6. Die Glückseligkeit des Himmels wird öfters unter dem Bilde eines Gastmahls dargestellt (Jes. 25, 6. Matth. 8, 11), darum heißen die Worte von dem verborgenen Manna geben so viel, als Glückseligkeit des Himmels verleihen. Das Bild vom weißen Steine (*λευκὴ ψῆφος*) erklärt sich aus der alten Sitte, wonach die Sieger in den Kampfspielen ein weißes Täfelchen von Stein erhielten u). Der neue Name, den der christliche

---

u) *Τοῦτο δὲ τὴν λευκὴν ψῆφον, τὴν ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς θεάτροις καὶ τοῖς σταδίοις ἀγωνιζομένων γνώριμον οὖσαν, τοῖς νικῶσι παρεχομένην, ἐνταῦθα τέθεικεν.* Arethas ad h. l. — Vielleicht ist nur auf die Steine des Urim und Thummim hingewiesen.

Sieger erhält, zählt ihn den Himmelsträgern bei. Vgl. Jes. 62, 2. Gal. 4, 6. Apoc. 14, 1.

Wer überwindet,
den mache ich zu einem Pfeiler im Tempel meines Gottes,
und er wird nicht mehr hinauskommen. K. 3, 12.

Dem Dürstenden will ich geben
von der Quelle lebendigen Wassers umsonst. K. 21, 6.

Wer überwindet, wird dieses erhalten,
und ich will ihm Gott sein,
und er wird mir Sohn sein. K. 21, 7.

Säulen waren die gewöhnliche Zierde der Tempel; zwei metallne Säulen, Jachin und Booz v), dienten namentlich zu sinnvollem Schmucke des ersten Jerusalemitischen Tempels. III. Kön. 7, 15. II. Paralip. 3, 15 ff. Die Prophetensprache bezeichnet den Himmel als Tempel Gottes (Apoc. 11, 19. K. 14, 15. 17); der christliche Sieger wird also nicht nur Bürger, sondern sogar ewige Zierde des Himmelreiches sein. Lebendiges Wasser (Quellwasser) im Gegensatze zu stehendem Cisternenwasser ist dem Morgenländer bekanntlich Bild der Glückseligkeit (Jes. 41, 17. 18. Ps. 22, 2). Dem, der nach ewiger Seligkeit glaubenstreu sich sehnt, will sie der Herr der Kirche aus Gnade (δωρεάν) verleihen (Joan. 7, 37); Er will ihm Gott sein, und er soll Ihm Sohn sein, d. h. zwischen Christus und dem treuen Glaubenszeugen wird das innigste und seligste Verhältniß der Liebe statt finden. Vgl. Joan. 1, 12. Röm 8, 23. Hebr. 11, 16.

Sie werden nicht mehr hungern,
und werden nicht mehr dürsten;
nicht mehr fallen wird auf sie die Sonne,
noch irgend eine Hitze;
denn das Lamm in der Mitte vor dem Thron wird sie weiden,

---

v) יקין = Er (Gott) wird befestigen, בועז = in ihm (Gott) ist Stärke.

und sie führen zu den Quellen des lebend'gen Wassers:
und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen.
K. 7, 16. 17.

Die treuen Jünger Christi, die Leiden und Tod um des Evangeliums willen erduldet (Apoc. 7, 13—16) erfreuen sich der Seligkeit des Himmels. Der Erde Trübsal ist verschwunden; Christus ist ihr Führer und beseligt sie. Hunger, Durst und Sonnenhitze sinnbilden irdisches Ungemach. Jes. 49, 10. Die schönen Bilder von Weiden, Tränken und Abwischen der Thränen (Ezech. 34, 11. Jer. 23, 4. Jes. 25, 8) bezeichnen die zärtlichste Sorgfalt Christi für die Seinen w). Er ist der Eine gute Hirte (Joan. 10) und hat gesagt: Das ist der Wille meines Vaters, der mich gesandt hat, daß Jeder, welcher den Sohn sieht (ihn in seiner wunderbaren Wirksamkeit erkennt), und an ihn glaubt, das ewige Leben habe. Joan. 6, 40 x).

Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde;
denn der erste Himmel und die erste Erde waren vergangen,
und das Meer ist nicht mehr K. 21, 1.

Und ich (Joannes) sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem,
herabsteigen von Gott aus dem Himmel,
zubereitet, wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt ist.
K. 21, 2.

Sie hatte Klarheit Gottes,
und ihr Licht glich köstlichem Gestein,
wie Jaspisstein, wie Crystall. K. 21, 11.

Der h. Seher beschreibt am Schlusse (K. 11 — K. 22, 6) in großen, bedeutsamen Bildern die triumphirende Kirche in

---

w) Am schönen Feste aller Heiligen liest die Kirche als Epistel Apoc. 7, 2—12, an den Gedächtnißtagen mehrerer hl. Märtyrer Apoc. 7, 13—17, und zur österlichen Zeit beim Feste eines heiligen Blutzeugen Apoc 19, 1—9. — Wir verweisen auf Staudenmaier und Nickel über das kath. Kirchenjahr.

x) Vgl. Apoc. 6, 9. 10. K. 14, 4. 5. 13. K. 20, 4. K. 21, 3—8.

in ihrer ewigen Glückseligkeit und Pracht. Die alte Schöpfung, die durch die Sünde ihren Glanz verloren (I. Mos. 3, 17), ist verschwunden sammt dem Meere, diesem unstäten Elemente. War vorher die ganze Natur durch die Sünde in ein Trauergewand gehüllt, so prangt sie jetzt im Feierkleide. Schon Jesaias (K. 65, 17. K. 66, 22) spricht von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, und nach Paulus (Röm. 8, 19—23) wird bei der Verherrlichung der Kinder Gottes (bei der allgemeinen Auferstehung) auch die ganze Schöpfung mitverherrlicht werden. Vergl. II. Pet. 3, 13. Für das entheiligte Jerusalem (Matth. 23, 37) wird dem Geistesblick des Liebejüngers ein herrlich geschmücktes und heiliges, das nicht von Menschenhänden erbaut, nahe gerückt. Der israelitische Typus tritt hervor; Jerusalem war Jehovas Stadt, wo er alle seine Israeliten um sich versammelte; der neue Versammlungsort der Gottgetreuen und Seligen ist das neue Jerusalem. Vgl. Apoc. 3, 12. Gal. 4, 26. Der bräutliche Schmuck ist das Bild der Heiligkeit (Zach. 3, 4), Klarheit und Licht weist auf die unnennbare göttliche Herrlichkeit hin y).

> die Mauer der Stadt hatte zwölf Grundsteine,
> und darauf waren die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes K. 21, 14.
>
> Und der Bau ihrer Mauer war aus Jaspis;
> die Stadt selbst aber war reines Gold. K. 21, 18.
>
> Und die zwölf Thore waren zwölf Perlen;
> jegliches Thor war aus einer Perle;
> und die Gassen der Stadt reines Gold,
> wie durchscheinendes Glas. K. 21, 21.

Auf den Grundfesten des ewigen Jerusalems glänzt der Name der zwölf Apostel Christi; die Kirche ward auf ihr Bekenntniß gebaut, und Christus ist das Haupt, der Eck-

---

y) כְּבוֹד יהוה, δόξα τοῦ θεοῦ. II. Mos. 24, 16. 17. IV. Mos. 9, 15 ff. Jes. 24, 23.

stein, der das Ganze zusammen hält. Ephes. 2, 20. Zach. 9, 3. Ps. 117, 22. Die Apostel werden bildlich als Grundsäulen (Gal. 2, 9) und Grundsteine bezeichnet, weil sie die Kunde des Evangeliums zu den einzelnen Völkern getragen und festgegründet haben. Jaspis, reines Gold und Perlen dienen zur bildlichen Darstellung der Herrlichkeit und Heiligkeit mit Rücksicht auf Jes. 54, 11. Vgl. Apoc. 4, 6. K. 15, 2.

Einen Tempel sah ich nicht in ihr;
denn der Herr, der allmächt'ge Gott
und das Lamm ist ihr Tempel. K. 21, 22.
Und nicht bedarf die Stadt der Sonne und des Mondes,
daß sie in ihr leuchten;
denn Gottes Herrlichkeit erleuchtet sie,
und ihre Leuchte ist das Lamm. K. 21, 23.
Und schauen werden sie sein Angesicht. K. 22, 4.

Das irdische Jerusalem hatte am Tempel sein größtes Kleinod; das himmlische bedarf keines Tempels mehr; sein Tempel ist Gott, überall gegenwärtig, Alles in Allem. I. Cor. 15, 28. Und der Strahlenglanz Gottes erleuchtet die himmlische Gottesstadt; sie bedarf keines andern Lichtes, wie schon Jesaias (K. 60, 19. 20) gottbegeistert gesungen. Es quillt ein Lebensstrom, und blüht ein Lebensbaum (Apoc. 22, 1. 2) — Bilder ewiger Glückseligkeit. Ezech. 47, 12. I. Mos. 2, 9. K. 3, 22. Die Gottgetreuen schauen Gottes Angesicht, d. h. erfreuen sich der innigsten Gemeinschaft mit Gott. — Bedeutungsvoll und ahnungsreich sind alle diese Bilder; es denket und haftet der Verstand an ihnen, es fühlt das Herz, im Auge zittert eine Freudenthräne! Was Gott denen bereitet, die glaubenstreu und liebend Seiner harren, ist des Menschen Sinnen unzugänglich. Jes. 64, 4. Röm. 2, 9. Mögest du und ich mit dem großen Apostel aus Tharsus am Lebensabende ausrufen können: Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt. Im Ue-

brigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, welche mir an jenem Tage geben wird der Herr, der gerechte Richter; nicht allein aber mir, sondern auch Allen, die seine Ankunft lieb haben. II. Tim. 4, 7. 8.

§. 14.

Mit Geduld und Fleiß, mit Tief- und Scharfsinn haben Viele seit Jahrhunderten an der Erklärung des Buches mit den sieben Siegeln gearbeitet, aber dessen symbolische Darstellung verschieden aufgefaßt, und so mit verschiedenem Glücke gedeutet, indem bald die historische Anschauung, bald das praktisch-ascetische Moment, bald irgend eine vorgefaßte Meinung, oder eine Zeitidee die Oberhand behauptete. Schon im zweiten und dritten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung finden wir die angesehenen Lehrer Justin den Märtyrer z), Irenäus a), Hippolytus b) u. a. in der buchstäblichen chiliastischen Deutung befangen, wogegen die Väter der alexandrinischen Kirche die Apocalypse allegorisch erklärten c). Tertullian d) (st. 220) hob die praktischen Momente hervor, und war Chiliast. Ein großer Theil der Väter der ersten Jahrhunderte deutete die Apoc. von den letzten Zeiten der Welt und vom jüngsten Gerichte, andere nahmen Alles in moralischem und allegorischem Sinne, und wieder andere bezogen mehrfach den apocalyptischen Inhalt auf die Leiden und Drangsale, welche die römischen Kaiser über die Kirche herein führten.

Unter dem Namen des Victorinus, der Bischof von Petavio in Steyermark war, und um das Jahr 303 den

z) Dialog. cum Tryph. Cap. 81.
a) Advers. haeres. V. 25—36.
b) Nach den Citationen bei Andreas und Arethas.
c) Clemens Alex. Paedag. II. 12. Origenes de princ. II. 11. 2. Cfr. Euseb. h. e. VII 25.
d) De cultu foem. XII. Contra Marc. III. 14. De coron. mil. 15. Advers. Jud. 9.

Martertod starb, besitzen wir einen Commentar über die Apocalypse e). Ob und in wiefern aber dieser dem Victorinus zuzuschreiben sei, liegt im Streite; jedenfalls enthält er einige beachtenswerthe Erklärungen vom Standpunkte der historischen Auffassung. Zu bedauern bleibt, daß wir aus dem Anfange des fünften Jahrhunderts von den beiden Haupttheologen des Abendlandes, Hieronymus (st. 420) und Augustinus (st. 430) keine vollständigen Commentare über die Apoc. erhielten. Ersterer setzt ihre Abfassung unter Domitian, und hebt nach Origenianischer Auslegungsweise ihre Geheimnisse hervor f), Letzterer berührt von dogmatischem Gesichtspunkte nur einzelnes unseres Buches g). Die **Expositio in Apocalypsin s. Joannis**, welche in der Benedictiner-Ausgabe der Werke des Kirchenvaters sich findet, ist weder von Augustin, noch von dem Donatisten Tichonius, sondern das Werk eines spätern Lehrers h).

Um das Ende des fünften Jahrhunderts erschien unter den Griechen ein vollständiger Commentar über die Apoc. von Andreas, Bischof von Cäsarea in Cappadotien. Dieser zusammenhängende Commentar, den der Jesuit Theodor Peltanus zuerst ins Lateinische übersetzte i), enthält mehrere

e) In der Bibl. mag. Patrum. Paris. 1654. T. I. p. 569 seqq. In der Biblioth. max. Lugd. T. III. p. 414 seqq.

f) Adv. Jovin. I. 26. Epist. 53 ad Paulin § 8. Epist. 46 ad Eustoch.

g) De civit. Dei. XX, 7—17. 20.

h) Opp. s. August. Ed. Bened. 3. App. p. 159 seqq. Cfr. admonit. edit.

i) Andreae Caesareae Cappad. episc. in d. Joannis Apost. et Evang. Apocalypsin Commentarii, antehac quidem nunquam in lucem editi, nunc vero Theod. Peltani soc. Jesu Theologi studio et opera luce simul et latinitate donati. Ingolstadii. 1584. 4. Frid. Sylburgius archetypum Palatinum cum Augustano et Bavarico Ms. contulit, notis et indicibus illustravit. E typograpia Hier. Commelini. 1596. fol. Der Commentar findet sich auch in edit. opp. s. Joan. Chrysostomi. Francof. 1697. T. VIII. p. 574 seqq. und in der Biblioth. maxima T. III.

schätzbare Erklärungen älterer Exegeten, deren Schriften nicht mehr auf uns gekommen sind. Er befolgt die Interpretations-Methode des Origenes, faßt aber bei allem Streben für die moralische Allegorie den grammatischen Zusammenhang mehrfach richtig auf. Arethas, ebenfalls Bischof des Cappadocischen Cäsarea zu Anfang des sechsten, nach Andern zehnten Jahrhunderts, folgt in seinem Commentare im Allgemeinen dem Andreas, führt aus den alten Interpreten mehrere Erklärungen an, und streut insbesondere grammatische Bemerkungen ein k).

Um die Mitte des sechsten Jahrhunderts schrieb Cassiodorus Scholien über die Apocalipse, entwickelte den Wortzusammenhang und deutete nach Vorgängern Bilder und Tropen mystisch l). Sein Zeitgenosse Primasius, Bischof von Utica, ein Schüler Augustins, bearbeitete einen ausführlichen Commentar, berichtete hiebei die Irrthümlichkeiten des Tichonius, betrachtete überdieß die Bilder der Apoc. als Andeutungen allgemeiner Verhältnisse der Kirche, und deutete so das Einzelne der Apoc. ins Allgemeine m). Aus dem achten Jahrhundert sind die Commentare des Beda Venerabilis n) und des gallischen Benedictiners Ambros. Ansbertus o); jener theilte die Apoc. in sieben Epochen nach der in ihr vorherrschenden Siebenzahl, und machte einzelne grammatische Erörterungen; dieser nahm auf Victorinus mehrfach Rücksicht, und suchte sowohl den grammatischen Sinn und Zusammenhang zu erforschen, als auch die Bilder und Symbole

---

k) Der Commentar des Arethas wurde als Anhang zum Commentar des Oekumenius zuerst in Verona (1532), dann zu Paris (1547 und 1631) gedruckt. Letztere Ausgabe besorgte Morellus.

l) Cassiodori complexiones in Epist. et Acta Apost. et Apocalypsin. Ed. Scipio Maffeius Florent. 1721. 8.

m) Primasii Afric. Episc. Uticens super Apocal. b. Joannis Apost. libb. V. in Biblioth. max. ss. Patrum. Lugd. T. X. p. 287 seqq.

n) Opp. Bedae. Ed. Colon. Agripp. T. V. p. 761 seqq.

o) Biblioth. max. Lugd. T. XIII. p. 401 seqq.

zu erklären. In den Anfang des neunten Jahrhunderts gehört der lobenswerthe Commentar des Benedictiners Berengaudus p), welcher den beinahe gleichzeitigen Commentar des Bischofs Haymo q) von Halberstadt (st. 853), und mehrere frühere Erklärer übertrifft. Die Glossa ordinaria von Walafried Strabo (st. 849) wiederholt die frühern Auslegungen. Bedauern muß man, daß die Erklärungen von Alcuin (st. 801) und Rabanus Maurus (st. 856) nicht auf uns gekommen.

Dem zehnten und den folgenden Jahrhunderten gehören an die Commentatoren Herveus r) (ein Benedictiner), Bruno Carthusianus s), Rupert von Deuts t), Richard a. s. Victore u), Albertus Magnus v), Joachim Floriensis w), Thomas Anglicus x). Außer diesen sind zu nennen Gaufredus (1160), Cardinal Hugo (1240), Hubertinus Casalensis (1300), Petrus Aureolus (1317), Nicolaus von Lyra (1320), Augustinus de Ancona (1330), Joannes de Brachone (1350), Augustinus de Roma (1410), Paulus Burgensis (1434), Bernardinus Senensis (1450), Dionysius Car-

p) Opp. s. Ambrosii. ed. Bedict. T. II. Append. p. 489 seqq. Cfr. Admonit. ed p. 489 seqq.

q) Haymonis Episc. Halberst. Commentarius in Apocal. Paris 1531.

r) In opp. Anselmi Cantuariens. ed. Gerberon.

s) Einige halten den Abt Bruno von Monte Cassino (st. 1123) für den Verfasser des Commentars.

t) Opp. Ruperti. Ed. Paris. T. II. p. 450 seqq.

u) Opp. Richardi.

r) Opp. Alberti Magni. Lugd. Tom II.

w) Expositio Apocalypsis. Venet. 1519. Dieser Commentar wurde häufig interpolirt. Trithemius sagt von Joachim: Scripsit libros octo in Apocalypsin, et alia quaedam opuscula aperto sermone: in quibus pene omnibus, quasi futurorum praescius, consuevit miscere prognostica

x) Einige schrieben den zu Florenz 1549 erschienenen Commentar dem Thomas von Aquino zu.

thusianus (1470) nebst Andern aus derselben Zeit y). Bei den genannten Erklärern herrscht mehr oder weniger die allegorische Auslegung vor, weßwegen die grammatische, rhetorische und historische Erörterung des Sinnes vielfach vermißt wird; desto lebendiger aber wurde der dogmatische Grundgedanke der Apocalypse, daß die Kirche Christi von keiner feindlichen Macht überwältigt werden könne, festgehalten und entwickelt. Eine Fülle montanistischer Schwärmerei enthielt dagegen die Postille des Petrus Johann von Olivi (st. 1297). Die Catharer (die neuen Manichäer), die Waldenser, Apostoliker, Fraticellen (Bizochen), die Dulcinisten, Wikleffiten (Lollharden) und Hussitten deuteten die Apoc. in maßloser Wüllkühr, und mißbrauchten sie zum Spiel des Witzes und blinder Leidenschaft. Sie sahen unter dem Antichrist der Apoc. den römischen Papst, und Dolcino setzte aus der Apoc. den Untergang des Papstthums in das Jahr 1303. Welche anderweitige unheimliche Zerrbilder aus der bezeichneten Geistesrichtung in der Folge wie wucherndes Unkraut empor schossen, gibt die Geschichte näher an z).

§. 15.

Es ist nicht recht, wenn man verlangt, daß die Sonne nach der hölzernen Hausuhr mit schadhaftem Rade sich richten soll. Vom Wege der nüchternen grammatisch-historischen Erklärung abgekommen lag es nahe, in die verschiedenartigsten Labyrinthe zu gerathen, woraus nicht so bald wieder der Faden der Ariadne leitete. Der Commentarius in Apocalypsin ante centum annos editus, welcher einen Wikleffiten zum Verfasser hatte, und von Luther im Jahr 1528 heraus-

---

y) Vgl. Sixti Senensis biblioth. sacra lib. 4. Roccha biblioth. theol. et script. Romae 1594.

z) Handbuch der chr. Kirchengesch. von Dr. J. N. Hortig, fortgesetzt von Dr. J. J. Döllinger. Landshut 1827. 1828. II. B. I. Abth. S. 238 ff. II. B. II. Abth. S. 671 ff. S. 914 ff. Vgl. Zeitschrift für Theologie. Freiburg. 1841. Fünfter Band, zweites Heft S. 381 ff.

gegeben wurde, war nicht geeigenschaftet, die ruhige und gründliche Forschung zu befördern. In der Vorrede zur Apoc. vom Jahr 1534 deutet Luther die Apoc. nach der bezeichneten Geistesrichtung; er sieht unter dem sechsten Engel (Apoc. 9, 13) den Mahomed mit seinen Gesellen, unter dem mächtigen Engel und bittersüßen Buche (K. 11, 1. 10) das heilige Papstthum mit seinem großen geistlichen Scheine, unter den zwei Thieren (K. 13, 1. 11) das Kaiserhum und Papstthum, unter Babylon (K. 14, 8) das geistliche Papstthum, und unter den drei unreinen Geistern (K. 16, 13) die Sophisten, Faber, Eck und Emser. Unter Gog und Magog (K. 20, 7) versteht er den Türken und die rothen Juden, und meint, daß auf die Türken flugs das jüngste Gericht folgen werde a). Nach diesen Vorgängen betrachteten fast alle Commentare der lutherischen und reformirten Theologen die Apoc. als prophetisches Compendium der Kirchengeschichte, und bezogen die Weissagungen auf das Antichristenthum des päpstlichen Roms b). Diese Auslegungsweise wurde mit ge-

a) Walchs Ausgabe der sämmtlichen Werke XIV. 150 ff. Jac. Bruckers (ehedem Pastors bei St. Ulrich in Augsburg) Bibelwerk. VII B. des n. Test. S. 1 ff. Leipzig. 1770.

b) Vgl. die Commentare und Schriften von Fr. Lambertus, Pet. Artopöus, Dav. Chyträus, Theod. Bibliander, Henr. Bullingerus, Melanchthon (Opp. Melanchth. P. I. p. 120), Beausobre, Lenfant und Andere. Von den englischen Theologen sagt Jac. Brucker in seiner Vorrede Nr. 5 (VIII B.) zur Offenb. Joannis: „Weil die englischen Ausleger sehr stark und mit Heftigkeit darauf gedrungen haben, fast die ganze Offenbarung vom Pabstthume zu erklären, und dieses zwar mit sehr heftigen sectirischen Worten und Vorwürfen, die sich in eine exegetische Schrift nicht schicken, so habe ich unbeschadet der Wahrheit, der Sache und des Erweises, in den Anmerkungen alles Gehässige zu vermeiden gesucht, und ohne Sectengeist die Wahrheit in Liebe und Mäßigung zu bemerken mir angelegen sein lassen." Brucker ist aber seinem Vorhaben nicht so genau nachgekommen und der Horazische Spruch: quo semel est imbuta recens, servabit odorem testa diu — hat sich auch an ihm bewahrheitet.

ringer Ausnahme im sechszehnten, siebzehnten und zum Theil achtzehnten Jahrhundert stereotyp, erreichte in dem Commentar des Matth. Hoe von Honegg c) den Gipfel, und konnte durch Gerh. Vossius Hugo, Grotius und Hammond nur theilweise entkräftet und beseitigt werden. Die kathol. Theologen legten, was auch Lücke anerkennt d), die Apoc. mit mehr Ruhe und Besonnenheit aus. Die giftgeschwollene Deutung des apoc. Antichrists auf den römischen Papst entkräftete Bellarmin mit gewohnten Scharfsinne, indem er zeigte, daß der Antichrist noch nicht erschienen sei, sondern dessen Zeit noch bevorstehe e).

Der Jesuit Salmeron (st. zu Neapel 1585) erwarb sich durch seine Prolegomena Ehre und Namen. Nach ihm handelt die Apocalypse (K. 6—K. 12) von der Abrogation der Synagoge und des Judaismus, und (K. 13—K. 20) vom Falle des Heidenthums und von der Herrschaft der Kirche f). Als freudige Erscheinung wurde am Ende des sechszehnten Jahrhundertes der Commentar des Spaniers Fr. Ribera (st. 1591) begrüßt g), in welchem die grammatisch-historische Forschung vorherrscht, und auf die Aehnlichkeit der Darstellung, die zwischen der Apoc. und den alttest. Propheten statt findet, sorgsam hingewiesen wird. Ribera betrachtet die Apoc. vorzüglich als Mahnbuch der Gläubigen in den kommenden Zeiten des Antichrists und als Vorhersagung der Verfolgungen jener Epoche. Mit dem Anfange

---

c) Comment. in Joan. Apoc. libb. 8. II. Tom. 1610 et 1640. — Ihm gilt das Sophocleische Wort: ὦ μῶρε, θυμὸς δ' ἐν κακοῖς οὐ ξύμφορον. Oedip. Kol. V. 592.

d) Einleitung a. a. O. S. 531.

e) De rom. Pontifice. III. 3.

f) Opp. Alf. Salmeronis Toletani. T. XVI. Colon. Agripp. 1604. Praelud. 7.

g) Franc. Riberae Villacastinensis e soc. Jesu in sac. b. Joannis Apost. et Evang. Apocalypsin Commentarii. Salaman. 1591. fol. Lugduni. 1593. 4. Antwerp. 1623.

des siebenzehnten Jahrhunderts erschien der ausführliche Commentar des Portugiesen Viegas h), der mit Ribera darin übereinstimmt, daß die Zerstörung Jerusalems in der Apoc. nicht berührt werde, und daß ihr Inhalt auf die Verfolgungen, welche die christliche Kirche in allen Jahrhunderten zu erdulden habe, bezogen werden müsse i). Aus dieser Auffassung ging die moralische Erklärung des Buches hervor, welche der Verfasser mit Geschick durchzuführen weiß. Pererius oder Pereyra (st. zu Rom 1610) benützte in seinen Erläuterungen der Apoc. die frühern Leistungen, und bekämpfte unter Andern diejenigen, welche unter dem Antichrist den Muhamed verstanden k). Als Hauptwerk dieser Zeit erscheint der gelehrte Commentar des Spaniers Alcasar (st. 1613), die Frucht zwanzigjähriger Arbeit, wodurch eine neue Bahn gebrochen wurde, so daß man in mehr als einer Beziehung nicht mit Unrecht das Wort des Vincentius Lirinensis auf den Verfasser bezieht: **per te posteritas intellectum gratuletur, quod antea vetustas non intellectum venerabatur.** Alcasar theilt die Apoc. ihrem Inhalte nach in vier Theile, wovon der erste (K. 1—K. 3) die Einleitung bildet, der zweite (K. 5—K. 11) von dem Siege der Kirche über das Judenthum, der dritte (K. 12—K. 19) von dem

h) Commentarii exeget. in Apoc. Joannis Apost. auctore Blasio Viegas Lusit. Eboren. soc. Jesu. Eborae. 1601. fol. Parisiis 1606. 4.

i) Libri materia est universae Ecclesiae a Christo fundatae status, variaque persecutionum genera, quas partim in sua prima origine perpessa est, partim etiam nunc patitur, partim denique ad finem mundi passura est: simulque ejusdem Ecclesiae illustrissimae victoriae, ac triumphi. Quae omnia idcirco referuntur, ut mali a vitiis deterreantur, boni vero ad perseverantiam in bono excitentur: neque quicquid tandem acciderit, animum despondeant, sperantes fore, ut omnes has Ecclesiae calamitates bona sempiterna consequantur. Prooem. in Apoc. pag. 4. Ed. Paris.

k) Ben. Pererii Valentini e soc. Jesu tertius Tom. select. disputationum in s. script. Lugd. 1606. 4.

Siege über das römische Heidenthum, der vierte (K. 20—K. 22) von dem Siege über den Antichrist und von der Herrlichkeit des himmlischen Vaterlandes handelt l). Durch den Commentar des Protestanten Dav. Pareus wurde Alcasar, welch letzterm die nüchterne Exegese des Hugo Grotius in gar Manchem folgte, nicht widerlegt. Um das Jahr 1667 erschien in zwei Foliobänden der Commentar von Sylveira m), welcher die frühern Erklärungen zusammen stellte, und in der Auffassung und Deutung des Inhaltes an Viegas, Pererius, Claudius a Monte Martyrum, M. Joan. de la Haye u. a. sich hielt n). An ihn schließt sich der Belgier Cornelius a Lapide (st. 1637) an, bekannt als sorgsamer Sammler der patristischen Stellen o).

Während auf protestantischem Boden durch J. E. Petersen und Ph. Jac. Spener schwärmerisch chiliastische

l) Cfr. l. c. pag. 53. nr. 2. Unter Andern wird als exegetische Richtschnur angegeben: Contextus ipse persuadet, septem tubarum plagas esse eas, quas Deus in rebellem Jerosolymam immisit, plagas vero phialarum esse, quibus Christus Romae ethnicae bellum intulit... Hae sunt duae quasi columnae in Apocalypseos via praefixae, in quas interpres identidem oculos referre debet: altera nimirum indicans tubarum plagas esse bellum Dei pro Ecclesia adversus synagogam: altera docens plagas phialarum esse bellum adversus Gentiles: atque adeo a cap. 6. ad finem undecimi agi de excidio Judaismi, a duodecimo vero ad decimum nonum de excidio Gentilismi. Pag. 49. nr. 3. et nr. 6.

m) Joannis da Sylveira Olyssipponensis Carmelitae Commentarii in Apoc. Lugd. 1667 et 1781.

n) Dico totum argumentum Apocalypsis esse, quod Joannes primo proponit statum Ecclesiae sub suo tempore, corrigitque ac corripit mores septem Episcoporum ac Ecclesiarum Asiae; deinde Joannes a cap. 4. usque ad finem more prophetico praedicit eventus futuros Ecclesiae, maxime in fine mundi, Antichristi tempore. Quaest. prooem. pag. 3. nr. 19.

o) Commentaria in Apocal. s. Joann. Apost. Antwerp. 1627 et 1781. fol.

Deutungen auftauchten, erhielt die Erklärung der Apoc. von dem Bischof von Meaux, J. B. Bossuet p), dessen geistreiche und doch populäre Darstellung jeden Unbefangenen anzog, einen ausgebreiteten Leserkreis. Nach ihm handelt das prophetische Buch von der Zerstückelung des heidnischen Römerreiches unter dem Gothenkönige Alarich, und von den göttlichen Strafgerichten über die Heidenstadt, so wie von dem Siege des Christenthums. Die zwei Zeugen (Apoc. 11) sind ihm das christliche Martertum, und von Kap. 11 angefangen bezieht er Alles auf die Christenverfolgung Diocletians, auf den auch die Zahl 666 gedeutet wird. Nach ihm ist die Apoc. von dem Standpunkte ihrer Zeit eine Offenbarung der Zukunft der christlichen Kirche nach drei Perioden, der Periode der ersten Leiden der Kirche, herbeigeführt durch die ungläubige Judenschaft und das römische Heidenthum (K. 4—19), der Periode der Herrschaft der Kirche auf Erde (K. 20, 1—10), und der Periode der letzten großen Heimsuchung durch Satan, worauf dann die allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht folgen wird (K. 20, 11 bis K. 22) q). Durch Bossuet wurde die bisher gangbare protestantische Auslegungsweise mächtig erschüttert r). Zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts traten Le Maitre de Sacy s) und Noel Aubert de Versé t) in die Fußtapfen Bossuets; nur bezog Noel Aubert K. 11 der Apoc. auf Jerusalems Zerstörung, K. 12 ff. auf das heidnische Rom, und setzte die Abfassung unter Nero. Du Pin u) bezog in seiner Erläu-

p) L'Apocalypse avec une explication. Paris. 1690.

q) Cfr. l. c. Abregé de l'Apocalypse. pag. 273—302.

r) Cfr. l. c. Avertissement aux Protestans sur leur prétendu accomplissement des Prophéties. pag. 303—487.

s) L'Apocalypse traduite en Francois avec une explication, tirée des ss. Pères et des auteurs eccl. Paris. 1702.

t) La Chef de l'Apocalypse, ou histoire de l'état de l'eglise Chret. Paris. 1703.

u) Analyse de l'Apocalypse. à Paris. 1714. 8. Vol. II.

terung der Apoc. die drei ersten Kapitel auf die kleinasiatischen Kirchen, die drei letzten auf das Weltende, auf das letzte Gericht und auf die Seligkeit der Gerechten; alles Uebrige deutete er ganz allgemein von den Verfolgungen gegen die Kirche, von der Bestrafung der Verfolger und von dem Falle des Götzendienstes. Der um die Schrifterklärung vielverdiente und gelehrte französische Benediktiner Augustin Calmet (st. 1757) v), dessen exegetische Werke von J. D. Mansi in's Lateinische übersetzt wurden, theilt die Apoc. in drei Theile, wovon der erste (K. 1—3) die apostolische Mahnung an die kleinasiatischen Kirchen, der zweite (K. 4—19) die Weissagung von den Verfolgungen der Kirche von Seite der Römer, von Diocletian und Galerius (303) angefangen bis auf Alarich (410), den Eroberer Roms, und der dritte Theil (K. 20—K. 22) die Schilderung des Weltendes und des jenseitigen Lebens enthält. Calmet deutet den in das Meer geworfenen brennenden Berg (Apoc. 8, 8) als Bild des Untergangs der Juden unter Trajan und Adrian, und versteht unter dem herabstürzenden Stern (K. 8, 10) den Barcochebas, und unter den Heuschrecken (K. 9, 3), die in der Prophetensprache Kriegsheere bedeuten, die Barbaren, welche nach dem Tode Constantins und seiner Söhne in das römische Reich einfielen. Auf die Kämpfe der Römer mit den Parthern wird K. 9, 15 ff. bezogen, und Kap. 11 auf die Christenverfolgnng unter Diocletian und auf den Frieden der Kirche unter Constantin. Der Drache mit den sieben Köpfen (K. 12, 2) ist ihm das christenverfolgende Römerreich unter Diocletian, Maximian, Ga-

v) Commentarius literalis. Tom. IV. Wirceburgi. 1788. pag. 719 seqq. Im Prolegomenon (pag. 727) steht die bescheidene Aeußerung: Posse quidem nos interdum decipi, et incertas producere conjecturas, ultro fatemur. At lector queri non debet, si scriptor suas interpretationes modeste exhibens huic vel illi prophetiae historiam aliquam ita accommodet, ut integra tamen omnia lectoris judicio et censurae relinquat.

lerius, Maximin, Severus, Marentius und Licinius, und unter dem Thiere mit zwei Hörnern (K. 13, 11) denkt er sich den Julian Apostata. Der Fall Babylons (K. 18, 2) wird auf die Einnahme Roms durch Alarich bezogen. In den Anmerkungen führt Calmet außer den oben genannten Exegeten öfter auch den Estius (st. 1613) w) Tirinus (st. 1636) x) und Menochius (st. 1655) y) nebst Andern an. — Nach der Deutung des de la Chetardye, Pfarrers bei St. Sulpitius zu Paris, handelt die Apoc. von den Schicksalen der christlichen Kirche von ihrem Ursprunge bis zum Weltende. In diesem Geiste, wobei jedoch wieder subjektive Verschiedenheit vorherrschte, wurde die Offenbarung von Pastorini und Holzhauser z) gedeutet; letzterer versuchte namentlich nachzuweisen, daß die sieben kleinasiatischen Gemeinden sieben Zeitalter der Kirche Christi vorbilden, während A. Sandbichler a) von der Heß'schen Auffassungsweise des Reiches Gottes sich leiten ließ, und die Erfüllung der Johanneischen, in Bilder verhüllten Weissagungen, von der Zeit der Abfassung der Apoc. bis auf unsere Zeiten nach welthistorischen Ansichten aus der Kirchen- nnd Weltgeschichte darzustellen suchte. J. Weitenauer und H. Braun hielten sich theils an Bossuet, theils an Calmet. Der ehemalige Erzbischof von Toulouse, Fr. Bovet, dessen Schrift über

---

w) Guiliel. Estii Commentar. in Apoc.

x) Jac. Tirini soc. Jesu Commentar. in totam script. s. vet. ac. nov. Test. Tom. III. fol. Antwerp. 1632.

y) Joan. Steph. Menochii soc. Jesu brevis explicatio sensus literalis totius s. Script. Tom. II. fol. Coloniae. 1630.

z) Ich habe ein Manuscript vor mir mit dem Titel: Interpretatio Apocalypsis Authore venerabili Bartholomaeo Holzhauser, instituti Clericorum saecularium in commune viventium restitutore. Die Druckausgabe erschien zu Bamberg 1784.

a) Entwickelung des Reiches Gottes nach der Offenbarung Johannis. Salzburg. 1791.

die Apoc. neulich zu Paris herausgegeben wurde*), ist den namhaften Commentatoren anzureihen.

Unter den Protestanten machten sich seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts die verschiedenen Systeme der apocalyptischen Chronologie geltend. W. Whiston glaubte gefunden zu haben, daß in der Apoc. jeder Tag ein Jahr bedeute, und J. A. Bengel vertrug Zeit und Kräfte, ohne den rechten Schlüssel der prophetischen Zeitbestimmung gefunden zu haben. Im Geiste Bengels haben später die Apoc. gedeutet und nicht selten mißbraucht M. F. Semler, Typke, Jung-Stilling, Gerken, Sander, Leutwein und nebst Andern die Uebersetzer der Schwedenborg'schen Schriften. In der tauben Nuß saß kein frischer Kern. Dieser Chronotaxis gegenüber ward jedoch allmählig durch die Bestrebungen namhafter Männer die einfachere Erklärung angebahnt. Herder war es, welcher gegenüber der Kälte und Trockenheit der J. S. Semler'schen Schule mit hoher Begeisterung die Apoc. erklärte, und deren Hauptinhalt auf Jerusalem und dessen Zerstörung beschränkte. Ihm folgten Hartwig, Wetstein und Harenberg. In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erhielt den Beifall der Kenner die kleine Schrift von J. S. Herrenschneider b), welcher Jerusalem (Apoc. 11, 8) als Symbol des Judenthums, und Rom (K. 17, 9) als Symbol des Heidenthums betrachtete. Er markirte die Grundidee in drei Abschnitten, wovon der erste (Apoc. K. 4 — K. 12) die Weissagung von dem Untergange des Judenthums und von dem Aufblühen des Christenthums, der zweite (K. 13 — K. 20, 7) die Weissagung

*) L'Esprit de l'Apocalypse, par feu Mgr. François de Bovet, ancien archevêque de Toulouse, précédé d'un jugement sur les ouvrages de l'auteur, par M. le doyen de la Faculté de theologie de Paris, et d'une Notice biograph. par M. le Marquis du Bouchet. Paris 1841.

b) Tentamen Apocalypseos a capite 4 usque ad finem illustrandae. Argentor. 1786. 4.

von dem Kampfe und Siege des Christenthums über das Heidenthum, und der dritte (K. 20, 8 — K. 22) die Weissagung von der völligen Ruhe und Herrlichkeit des Reiches Christi enthält. Die Idee von Herder und Herrenschneider, deren deutlicher Schimmer uns schon bei Salmeron und Alcasar begegnete, wurde von J. G. Eichhorn, Lange, Hagen, Lindemann, F. A. L. Matthäi und Heinrichs weiter ausgeführt. Ewald dagegen sucht darzuthun, daß die Zerstörung Jerusalems als solche gar nicht zur Grundidee der Apoc. gehöre, und stimmt in so fern mit Viegas und Ribera überein; er will die verschiedenen Bilder und Symbole auf den Untergang des Heidenthums allein bezogen wissen c). Zur Steuer der Wahrheit und zum Ruhme unbefangener Forschung muß hervor gehoben werden, daß die jüngsten protestantischen Commentare von Herder angefangen bis auf Züllig, welch letzterer mit Hartwig und Andern den apocalyptischen Inhalt zu enge auf Jerusalems und des Pseudojudenthums Schicksale bezog, jene haßathmende und ungereimte Deutung ihrer Vorfahren fallen ließen. Ein wüthender Orkan hatte sie aufgestürmt, die ruhige Welle der Zeit aber sie wiederum hinweggespühlt. Erhebt sich auch da und dort eine heisere Stimme, welche, wie Röhr in Weimar d), das alte Ungethüm wieder aufstacheln, und den bösen Dämon wieder herauf beschwören möchte, so wird diese als eine ungezählte im Rathe gründlicher Commentatoren spurlos verhallen, und gleich einer verirrten Schwalbe betrachtet werden, welche das Mitleid erregt, und keinen Sommer macht. Nicht minder gilt jenen Piecen und Traktätlein, welche jeder wissenschaftlichen Haltung entbehrend die irrige und lieblose Deutung älterer und neuerer Secten wieder aufnahmen, das prophetische Mane, Thekel, Phares. Dan. 5, 26 ff. Wer, sagt ein Sprichwort Albions,

c) l. c. pag. 28 seqq.

d) Vgl. Tüb. theol. Quartalschrift. Jahrg. 1839. IV. H. S. 316 f

in einem Glashause wohnt, solle keine Steine nach andern werfen. Bei dieser Gelegenheit müssen wir auch unsere nicht geringe Befremdung äußern, wie sich in einen alttestamentlichen Commentar jene Dichtungen unter dem Titel „Musestunden in Italien" verirren konnten e). Sagt doch selbst der Aufnehmer derselben, daß sie als Erzeugnisse einer wider Willen und ohne Nothwendigkeit gekommenen Muße allerdings den Stachel des Unmuthes fühlen lassen. Demzufolge ist man genöthigt zu sagen: quos natura negat, facit indignatio versus. — Erscheint doch Proteus in tausendfacher Gestalt!

In Betreff der Erklärung der Apoc. in neuerer und neuester Zeit sind auf katholischer Seite zu würdigen die Ansichten und Leistungen von B. M. Schnappinger f), Dr. A. Sandbichler g), Fr. Leop. Stolberg h), Dr. A. B. Feilmoser i), Dr. J. L. Hug k), Dr. P. A. Gratz l), Dr. J. F. Allioli m), Dr. J. M. A. Scholz n), Dr. G. Amann o) und Andere p), welche größtentheils von dem

---

e) Die poet. Bücher des alten Bundes erklärt von H. Ewald. Götting. 1837. Vierter Theil. S. 231 ff.

f) Einleitung in die Offenb. Johannis und Erklärung derselben. Grätz 1818.

g) Besondere Einleit. a. a. O. Seite 83 ff.

h) Geschichte der Religion Jesu Christi. Wien. 1817. Siebenter Theil. S. 214 ff.

i) Einleitung in die Bücher des n. B. Tübing. 1830. S. 550 ff.

k) Einleitung a. a. O. Seite 576 ff.

l) Reflexionen über die Offenb. Johannis (Tüb. theol. Quartalschrift 1826. IV. H. S. 587 ff.) und Ansicht von K. 4 bis K. 20 der Apocalypse (Tüb. theol. Quart. 1829. I. H. S. 3 ff).

m) Die h. Schrift des a. und n. Test. Landsh. 1839. Sechster Band. S. 430 ff.

n) Die Apoc. des h. Johannes übersetzt, erklärt und in einer historisch kritischen Einleitung erläutert. Frankfurt a. M. 1828.

o) Die sieben Briefe Jesu des Verherrlichten in Oelbergspredigten. München 1828.

p) Die Auslegung der Offenb. des h. Apostels Johannes

Gesichtspunkte ausgehen, daß das prophetische Buch von dem Siege des Christenthums über Juden- und Heidenthum handle, jedoch in der Auffassung und Erklärung des Einzelnen sich von einander unterscheiden, und über die Zeit der Abfassung unseres Buches in verschiedene Meinung sich theilen, ohne aber hiebei die leitende Grundidee aus den Augen zu verlieren, Dr. J. H. Kistemaker (Sendschreiben der Apostel übersetzt und erklärt. VII. Band. Münster 1825) faßt im Ganzen die vorbildlichen Gesichte in ihrer allgemeinen Bedeutung mit Rücksicht auf die Vorväter der Kirche auf, und hebt das praktische Moment zur Belebung der Furcht Gottes, zur Erbauung und zur Warnung vor der Sünde hervor.

§. 16.

So weit es die etwas enge gesteckten Marken einer Abhandlung gestatten, glauben wir das Erheblichste über Character und Deutung der prophetischen Schrift des neuen Bundes hervor gehoben zu haben. Es mag klar geworden sein, in wieferne die Apoc. ein Trost- und Lehrbuch und das Evangelium des zur Rechten des Vaters verherrlichten Messias genannt werden könne. Die unwandelbare Treue und Liebe des Jüngers, der bei dem Kreuze auf Golgatha stand (Joan. 19, 26), wurde gewürdigt, den treuen Bekennern des Sohnes Gottes Trost und Lehre in Mühsal und Bedrängniß einzusprechen, und ihren Blick zur unnennbaren Herrlichkeit des himmlischen Jenseits empor zu heben. Und was Joannes niedergeschrieben, gilt als Lehre und Trost für alle Geschlechter und Zeiten. Aus dem prophetischen Buche des neuen Bundes entnehmen wir, daß die Kirche, grundgelegt von dem Herrn, über alle Feinde siegen, und

---

nebst einer Beilage über aftermystische Erklärung der Offenbarung (München. 1831) von A. A. Waibel, ist ein Auszug aus Calmet mit Bezug auf Heinr. Braun, Schnappinger, Sandbichler, Stolberg u. a.

bis zum Ende der Welt fortbestehen wird. Der Saame des göttlichen Wortes ist ausgestreut; die Saat gedeiht unter Sturm, Regen und Frost, und zur rechten Zeit bricht der wärmende Sonnenstrahl durch schwarzes Gewölk. Mark. 4, 26 — 29. Du blickst ängstlich in die unbekannte Zukunft? Schlag auf die Blätter der Geschichte der Kirche Jesu, und verzage nicht. Der Sprosse des Hauses David begann in der Fülle der Zeiten sein Reich unter den Menschenkindern zu gründen, und das Werk, das der Sohn Gottes zum Heile und Segen der Menschen gestiftet, versprach er zu erhalten bis zum Ende der Welt q). Es war im Anfang einem Senfkörnlein gleich (Matth. 13, 31. 32); dieses wuchs aber unter Sturm und Ungemach und Sonnengluth, weil es als das Reich der Wahrheit und Tugend mit der Lüge und Sünde im nothwendigen Gegensatze und Kampfe lag und liegt, deßungeachtet zum erdüberschattenden Baume empor. Eine göttliche Macht und Weisheit, was dem redlichen Forscher der Geschichte nicht entgehen kann, leitete es, daß selbst die Leiden und die Kämpfe entweder mit äußern Feinden, oder mit einheimischen, ja öfter mit beiden zugleich, zur Fortpflanzung und Erhaltung der heiligen Lehre des Herrn und seiner Kirche beitragen mußten.

Mit List und Gewalt strebte das Synedrion die Kirche Jesu zu unterdrücken; doch siehe! in Palästina, Syrien, Kleinasien breitete sie sich aus, wie im parthischen Orient und in Europa, von Macedonien, Griechenland, Illyricum, Italien bis nach Spanien, Britannien, Gallien, Germanien. Die Anhänger Jesu wurden wie Schafe von Wölfen zerstreut, um nach kurzer Zeit treuer um den Herrn sich zu sammeln, an den schon Tausende mit Hingabe von Gut und Blut sich angeschlossen. Als judaisirende Lehrer, blinde Eiferer des mosaischen Gesetzes, feindlich sich erhoben, erweckte die Gnade Gottes

q) Jes. 9, 7. Dan. 7, 14 — 16. Mich. 4, 7. Matth. 16, 18. Luk. 1, 33.

den großen Saulus, nachmals Paulus. Auch aus dem Kampfe mit den gnostischen Irrlehren ging die Kirche siegreich hervor. Fast dreihundert Jahre kriegte die römische Weltmacht gegen sie; aber das Blut der Märtyrer ward zum Saamen neuer Schüler des Herrn und treuer Söhne der Kirche. Nachdem das Heidenthum alle Kräfte aufgeboten, den Namen der Bekenner Jesu von dem Erdenrunde zu vertilgen, da stürzte der capitolinische Jupiter mit seinem Götterreiche zusammen, und das Kreuz funkelte unter Constantin auf der Hauptfahne der römischen Heere, und glänzte auf den Diademen der Imperatoren, und prangte siegreich in der ehedem abgöttischen Weltstadt. Als aber mit der Sicherheit, mit dem Reichthum und Ansehen der Kirche die Zahl der Namenchristen sich mehrte, kam eine neue starke Sichtung. In Mitte der Kirche erhoben sich Gegner; die vielgestaltige Irrlehre (Arianismus nebst den metaphysischen Ketzereien über die Menschwerdung des ewigen Logos) drohte die wahre Lehre zu verdrängen; gar vielfach und auf verschiedene Weise wurden die Grundlehren des unwandelbaren Evangeliums angefochten, aber durch göttliche Fügung in ihrer ursprünglichen Wahrheit unverfälscht erhalten. Die Irrthümer sind verschwunden, und die Irrlehrer größtentheils nur noch aus der Geschichte bekannt. Der Sünder Wünsche sind verloren. Ps. 111, 10.

In gewaltigem Drange gleich einem reißenden, unaufhaltbaren Strome nahten barbarische Völker, die Vandalen, Ost- und Westgothen, Heruler, Longobarden nebst andern, und bereiteten dem Christenthum harte Kämpfe und große Gefahren in mehrfacher Beziehung; in Britanien hatten die Angelsachsen es dahin getrieben, daß außer den Bewohnern der unzugänglichen Gebirge von Wallis und Cornwallis kein Christ mehr zu finden war. Im orientalischen Reiche hatte sich die Irrlehre wie eingebürgert; die mächtige Dynastie der Sassaniden haßte und verfolgte die Christen. Der Herr der Kirche leitet aber der Menschen Herzen wie Wasserbäche

(Sprüchw. 21, 1); die heidnischen Barbarenvölker sammelten sich um Christi Fahne. Die fränkische Monarchie in Gallien, die longobardische in Italien und die westgothische in Spanien waren mächtig und katholisch geworden; im Orient folgte die Demüthigung Chosroes II., und Mithra's Feuertempel ward zerstört. In den Inselländern England, Irland und Schottland blühte die Kirche in jugendlichem Feierschmucke herrlich auf. — Unvermuthet wie im Sturm bei heiterm Himmel kam ein arger Feind aus den Sandwüsten Arabiens, der den Sinnen schmeichelnde Muhamedismus, der um die Weltherrschaft rang, und nebst den spätern Mongolen unter Temurkhan (Tamerlan) die Kirche zu zerstören strebte.

Vorbereitet durch den ränkevollen Photius trennten sich unter dem stolzen Mich. Cerularius die vielbeweglichen Griechen von der römischen Kirche, die von jeher als die erste und als das Centrum der Einheit verehrt ward, und die alte Uebergabe, die ihr die Apostel, ihre Stifter, hinterlassen, mit unverbrüchlicher Treue bewahrt hat. Es folgten innere und äußere Kämpfe. — Der Verlust, den die Kirche im sechzehnten Jahrhunderte erlitt, ward durch die Bekehrung vieler Heiden in Amerika, Afrika und Asien wieder erstattet. Der große Sturm, den die wild rasende Revolution des westlichen Nachbarlandes herauf geführt, brach sich an den Grundfesten des Gebäudes Christi. Siehe! der Hüter Israels schläft und schlummert nicht. Ps. 120, 4. Das Werk Christi hat sich durch alle Jahrhunderte herab als Gottes Werk erwiesen, und wird sich fortan als solches erweisen, namentlich auch gegen das moderne Heidenthum, welches sich in der Philosophie des Tages als Materialismus, Atheismus, starrer Rationalismus, oder Pantheismus herausstellt, in der Legion antichristlicher Tragödien- und Romanenschreiber verblümt erscheint, in dem jungdeutschen Hegelthum ungebührlich sich aufspreizt, und in dem wurmstichigen Cultus des Genius, welcher Herrn Dr. Strauß allein noch übrig ge-

blieben, sich endet r). Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind. I. Joan. 4, 1. Wenn Jemand anders lehrt, und nicht bei den heilsamen Worten unsers Herrn Jesu Christi bleibt, und beider Lehre, die zur Gottseligkeit führt, der ist aufgeblasen, und weiß nichts, sondern kränkelt an Streitfragen und Wortzänkereien, woraus entspringt Neid, Hader, Lästerungen, böser Argwohn. O Timotheus, bewahre, was dir anvertraut ist, hüte dich vor unheiligen Wortneuerungen und den Streitreden der fälschlich sogenannten Wissenschaft. I. Tim. 6, 3. 4. 20. Unzählige Reiche mit ihren Herrschern sind erstanden und wieder verschwunden; das Senfkorn dagegen, das der Messias in die Erde gelegt, ist zum allbeschattenden Baume empor gewachsen, der nicht abstirbt, und nicht entwurzelt werden kann, weil Gott seine Stärke ist. Wir glauben an eine einige, heilige, katholische und apostolische Kirche. Welche Zerrissenheit des christlichen Bewußtseins außer der Kirche erscheint in den hundert Secten der neuen Zeit? Die Klage, welche Harms und Theremin vor zwanzig Jahren hierüber führten, hat sich seitdem verdreifacht. Die Geschichte bezeugt aber, daß das Christenthum aus jenen Ländern wandert, die es verschmähen; wollen wir fortan Belehrung, Trost und Seligkeit durch dasselbe erlangen, wollen wir, daß es in unsern Gauen blühe und herrsche zu unserer Beseligung, so müssen wir das Unsrige beitragen und thun. Und was? — „Das Erste ist, daß wir uns unerschütterlich treu an die Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche halten, welche der von Christus gepflanzte, von den Aposteln begossene, und

r) Wir verweisen zur weitern Nachlesung auf die Freiburger Zeitschrift für Theologie. Jahrg. 1841. V. B. II. H. S. 441 ff. und Tüb. theol. Quartalschrift. Jahrg. 1837 (Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauß).

durch Gottes Kraft in der Welt großgenährte Baum ist. Beharrend bei der Kirche, beharren wir eben unter dem Schatten des Werkes Christi auf Erden. Wollten wir das Werk Christi, wie dieses geschichtlich als Kirche in der Welt dasteht, verlassen, und das Evangelium suchen und ermitteln auf eigene Faust hin, oder auf das Ansehen hin eines berühmten Lehrers, so wären wir in demselben Augenblicke allem Winde und Wechsel der Meinungen preisgegeben; und unsere Kinder nicht weniger. — Das Zweite ist, daß wir das Evangelium um dessen Willen suchen, wofür dasselbe gegeben ist. Nun ist es aber nicht gegeben, die Lösung eitler vermessener und spitzfindiger Fragen zu gewähren; eben so wenig, um zur sinnenbelustigenden Aeußerlichkeit oder zu heidnisch-pharisäischem Gottesdienste zu werden. Völker, welche, statt dasselbe in Einfalt aufzunehmen, und in Geist und Demuth zu üben, es durch ihre Afterweisheit verunehrt, und in einem leeren Prunk und Lippendienst aufgelöst haben, haben es verloren. Laßt uns mit dem Evangelium Ernst machen, und in unserm täglichen Leben gewissenhaft in den Lehren desselben wandeln! — Das Dritte endlich ist, daß wir die, welche uns diese Gottesgabe rauben wollen, von uns und den Unsrigen fern halten. Das sind die, welche an Christus als den Sohn Gottes nicht glauben; und sind die, welche uns bereden möchten, es liege an der Verschiedenheit der Religion nichts, so man nur einen (was sie so nennen) rechtschaffenen Wandel führe; und sind die, welche uns zur Sünde bringen. Besonders die Sünde raubt uns den Glauben an das Evangelium s)."

Der Baum des Evangeliums, unter dem Millionen Trost und Ruhe und Seligkeit gefunden haben, und fortan noch finden werden, ist noch nicht ausgewachsen; die getrennten Brüder, das hoffen und flehen wir, werden sich wieder mit

s) Hirscher in den Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien. I. Th. S. 468 ff.

der Mutterkirche, mit dem Felsen, aus dem sie ausgehauen waren (Matth. 16, 18), vereinen, und die Völker, die noch in der Finsterniß des Heidenthums und Islamismus weilen, werden sich sammt den Kindern Israels um den Einen guten Hirten sammeln. Joel Kap. 3. Röm. 11, 25. 26. Joan. 10, 16. Was die Apostel auf den Straßen zu Jerusalem, im Tempel und Synedrion gerufen, gilt heute noch und immerdar: **Es ist in keinem Andern Heil** (als in Jesus); **denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, wodurch wir selig werden sollen.** Apgesch. 4, 12. In hoffnungsvollem Aufblicke zu Ihm, den Joannes in göttlicher Herrlichkeit und Macht geschaut (Apoc. 1, 13 — 19), stimmen wir ein in den Glaubensruf des gefeierten Sängers 1), welchem die Strahlen der apocalyptischen Grundidee klar vorgeleuchtet:

O, gekommen ist er, der langverheißene Führer
Seines, voll Huld, aus allen Geschlechtern und Stämmen auf Erden
Ringsumher erlesenen Volk's, und selber geleitet
Er das unzählige nun, beglückt, zu dem schönern Tempel —
Seiner Kirch' allhier, die, aus lebenden Steinen erbauet,
Sich gen Himmel erhebt! Fortwüthen gewaltige Gegner
Wider die heilige; doch umsonst. Auf den Felsen gegründet
Ward sie von ihm, und die Pforten der Höll', aussendend die Schaaren
Ihrer Bekämpfer, obsiegen ihr nicht. In des Himmels Triumphlied
Wandelt die siegende hin; die läuternde ruht in der Hoffnung
Mildem Strahl', und die kämpfend umfaßt mit gewaltigen Armen
(Stark in dem Herrn allein) die unzähligen Völker hienieden.
Also umschlinget ein Kranz die verbundenen Drei, und es schallet
Anbetung, Lob und Preis, für immer fort in der Einen,

---

1) Joh. Ladislav Pyrker's (Bischofs in Erlau) sämmtliche Werke in Einem Bande. Stuttgart und München. 1839. S. 507.

Ihm, dem Erretter von Sünd' und Tod, dem ewigen Mittler,
Der uns im Mutterschooß der heiligen Kirche den Sieg beut! u) *)

Prof. Dr. L. C. Gratz in Dilingen.

---

u) Nach dem kath. Lehrbegriff umfaßt die Ecclesia triumphans die Seligen, die den ewig lohnenden Kranz bereits erhielten; die purgans, Jene, die nach dem Tode, in bestimmter Zeitfrist der Läuterung, auf jenen hoffen, und die militans, Jene, die noch diesseits des Grabes, durch Glauben, Hoffnung und Liebe nach ihm ringen, und eint so alle ihre Glieder in dem einen großen Anliegen durch ihr gemeinschaftliches Gebet. — Anmerkung des Sängers.

*) Wir hätten in einzelnen Abschnitten dieser Abhandlung eine umfassendere und tiefer gehende Entwicklung der besprochenen Materien, insbesondere in dem krit. Paragr. eine genauere Berücksichtigung der entgegenstehenden Ansichten der neuesten Kritik gewünscht. Da indessen diese Abhandlung auch in der Form, wie sie vorliegt, unsern Lesern manche interessante Seiten darbietet, so haben wir sie nach dem Wunsche des Herrn Verfassers und aus besonderer Freundlichkeit für ihn so aufgenommen.

Anm. der Redaktion.

II.

Recensionen und Anzeigen.

3.

Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit, nachgewiesen von E. C. J. Lützelberger rc. Leipzig bei Brockhaus. 1840. VI und 302 S.

4.

Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes von Bruno Bauer. Bremen, Druck und Verlag von Carl Schünemann. 1840. XIV und 440 S.

5.

Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht von Dr. Alex. Schweizer, Prof. der Theologie zu Zürich. Leipzig bei Weidmann. 1840. XIV und 280 S.

3.

Die historische Kritik pflegte sonst solche Bestrebungen, welche auf eine wesentliche Umgestaltung der Ansichten über die wichtigsten Gegenstände des christlichen Alterthums hinzielen, mit einiger Bescheidenheit „Versuche“ zu nennen und

dieser Bezeichnung gemäß ihrem Endurtheile nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben. Das Buch des Herrn Lützelberger kündiget aber in seinem Titel eine unzweifelhafte Entscheidung über den Gegenstand seiner Untersuchung an; es verspricht die vollgiltigen Beweise, daß die ganze Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften Unwahrheit berichte, daß es eine irrthümliche Ueberlieferung sei, daß Johannes bis zum Anfange des zweiten Jahrhunderts gelebt, in Kleinasien sich aufgehalten, daß dort Polykarpus, Papias und Andere seinen Umgang und Unterricht genossen und daß er dort die Schriften verfaßt habe, welche seinen Namen tragen. Es schreibt sich also einen ansehnlichen Fortschritt in der destruktiven Kritik des Dr. Strauß in Ansehung des Johannes zu, indem es nicht allein den Widerspruch gegen die Abfassung des vierten Evangeliums durch Johannes vollkommen befestiget haben will, sondern auch der Negation eine noch weitere Ausdehnung gibt. Das Verlangen, den vorgeblichen Irrthum in großen Kreisen zu verdrängen und der Wahrheit einen möglichst ausgedehnten Eingang zu verschaffen, hat den Herrn Verfasser bestimmt, seine Untersuchungen in einer auch den Ungelehrten zugänglichen Form mitzutheilen; er führt zu diesem Zwecke die Stellen aus der kirchlichen Literatur nicht in der Originalsprache, sondern in einer deutschen Uebersetzung an. Wir achten eine entschiedene Sprache im Gebiete der Wissenschaft, wo sie immer mit hinreichenden Gründen sich geltend macht, und möchten die Wahrheit keinem Menschen vorenthalten, der nach ihr verlangt. Aber indem wir die Untersuchungen, in welchen der Herr Verfasser die kirchliche Tradition über Johannes und seine Wirksamkeit als grundlose Sage zu enthüllen glaubt, genauer ansahen, so mußten wir uns wundern, mit welcher Leichtfertigkeit oder Willkühr er das Geschäft der Kritik verwaltet und wir müssen es als Vermessenheit bezeichnen, über einen so hochwichtigen Gegenstand auf eine solche Weise abzuurtheilen. Die destruktiven Kritiker erheben seit einiger Zeit gegen die

Apologeten viele Beschwerde, daß sie die Schwierigkeiten bei Vertheidigung der traditionellen Ansichten umgehen oder sich mit Wenigem begnügen, um über dieselbe hinwegzukommen; Herr Lützelberger macht es aber in seinem Buche jedem Auge klar, daß solche Klagen gegen die destruktiven Kritiker zu richten sind.

Im ersten Abschnitte (S. 1—38) sind sämmtliche Aussagen der kirchlichen Schriftsteller über das Leben des Apostels Johannes und seine Wirksamkeit in Kleinasien, so wie über seine Schriften zusammengestellt. Der zweite Abschnitt (S. 39—210) zieht den historischen Werth dieser Aussagen in Untersuchung. Hier (S. 42 ff.) findet nun der Herr Verfasser zuerst in den Briefen des Ignatius, die er nach der kürzern Recension als echt anerkennt, Berechtigung zum Widerspruche gegen die kirchliche Tradition. Indem er in diesen Briefen weder eine Erwähnung der Person des Johannes findet, noch einen Gebrauch seiner Schriften zugeben zu dürfen glaubt, sieht er sich zu dem Schlusse genöthiget, daß Ignatius nichts von einem Aufenthalte des Johannes in Asien und nichts von Johanneischen Schriften wußte. Wäre das Letztere wahr, so hätte sein darauf gebauter Widerspruch gegen die ganze Tradition über Johannes einen guten Grund; Johannes kann nicht in Kleinasien gelebt, dort eine weitausgedehnte Wirksamkeit entwickelt und Schriften verfaßt haben, wenn Ignatius nichts von Allem weiß. Allein mit Unrecht wird der Gebrauch der Johanneischen Schriften geleugnet; die Briefe des Ignatius enthalten unverkennbar Reminiscenzen aus dem Evangelium Joh. und seinem ersten Briefe. Einige Stellen weisen ganz augenfällig auf diese Schriften hin, wie: ad Ephes. c. 11. *εσχατοι καιροι λοιπον,* vergl. 1. Joh. 2, 18; ad Philadelph. c. 7. *αλλα το πνευμα ου πλαναται απο θεου ον· οιδε γαρ ποθεν ερχεται και που ὑπαγει* — vergl. Ev. Joh. 3, 8. — *και τα κρυπτα ελεγχει,* s. Joh. 16, 13; ebend. K. 9. *αυτος ων θυρα του πατρος, δι ἡς εισερχονται .... οἱ αποστολοι και ἡ εκκλησια,*

vergl. Joh. 10, 7. 9; ad Rom. c. 7. *ουχ ἥδομαι τροφῃ φθορας, ουδε ἡδοναις του βιου τουτου· αρτον θεου θελω, ὅς εστιν σαρξ Ιησου Χριστου, του υἱου του θεου, και πομα θελω το αἱμα αυτου, ὅ εστιν αγαπη αφθαρτος*, vergl. Joh. 6, 32. 33. 45. 51—58. Andere Stellen haben eine weniger bestimmte Beziehung auf die Johanneischen Schriften, doch kann die Abhängigkeit des Gedankens dem aufmerksamen Leser nicht entgehen. Dahin gehören: ad Ephes. c. 5. *πόσῳ μαλλον ὑμας μακαριζω τους εγκεκραμενους (τῳ επισκοπῳ) οὑτως, ὡς ἡ εκκλησια Ιησου Χριστῳ και Ι. Χρ. τῳ πατρι, ἱνα παντα εν ἑνοτητι συμφωνα ῃ*, vergl. Joh. 17, 21 ff.; ebend. c. 7. *εν σαρκι γενομενος θεος*, s. Joh. 7, 14; ebend. *εν θανατῳ ζωη αληθινη*, im Sinne des bei Joh. häufigen *ζωη* und *αληθινος*; c. 14. *ουδεις πιστιν επαγγελλομενος ἁμαρτανει*, vergl. 1. Joh. 3, 9. Die Aehnlichkeit solcher Stellen in den Briefen des Ignatius und den Johanneischen Schriften glaubt Herr Lützelberger dadurch zu erklären und die Abhängigkeit der erstern von den letztern aufheben zu können, daß er eine gemeinsame Quelle vorgibt; wir sollen in diesen Stellen allgemein gebrauchte, gewöhnliche Redensarten der jüdisch-christlichen Theologie jener Zeit finden. Allein diese gemeinsame Quelle ist eine luftige Hypothese, die auf gar keinem historischen Grund ruht; denn darin hat sie keine Stütze, daß auch in dem Hirten des Hermas (l. III., simil. IX., c. 12.) das Bild von der Thüre auf Christus angewendet wird; es kann diese Stelle ebensowohl, als die entsprechende bei Ignatius von dem Ev. Joh. abhängig sein.

Wenn nun aber auch die Kenntniß und der Gebrauch des Evang. Joh. und des ersten Briefes bei Ignatius unleugbar ist, so folgt freilich daraus nicht unmittelbar, daß sie dem Vater als Schriften des Apostels Johannes bekannt waren. Aber man darf aus diesem Gebrauche doch mit Zuversicht schließen, daß Ignatius das Evangelium und den ersten Brief als Schriften eines Lehrers kannte, welcher ihm

eine nicht geringere Auktorität war, als Paulus und die Verfasser der synoptischen Evangelien, denn er gebraucht die Joh. Schriften neben diesen und den Briefen des Paulus; er kannte also ohne Zweifel jene als Schriften eines Apostels. Welcher andere Apostel hat nun dieselben verfaßt, wenn Johannes nicht die Ehre behalten soll? — Folgert man aber aus dem Gebrauche der Johanneischen Schriften zunächst nur ihre Existenz zur Zeit der Abfassung der Briefe des Ignatius, d. i. um das Jahr 116, so ist durch diese nothwendige Folgerung jedenfalls die Behauptung unseres Kritikers umgestoßen, daß das Evangelium sammt dem ersten Briefe erst um das Jahr 130—135 verfaßt sein sollen.

Allerdings erhebt sich darin eine Schwierigkeit gegen die Tradition über Johannes, daß Ignatius seine Person nirgends erwähnt, während er doch im Briefe an die Ephes. C. 12 des Paulus ausdrücklich gedenkt. Man erwartet, daß er in diesem Briefe neben Paulus den Apostel Johannes nicht übergehe, wenn Ignatius von ihm wußte, daß er dort gelebt, Schriften verfaßt und erst vor Kurzem gestorben sei. Sieht man aber die Stelle, in welcher Paulus erwähnt wird, genauer an, so erkennt man, daß Ignatius den Johannes in diesem Zusammenhange nicht anführen konnte. Sie heißt: *Παροδος εστε των εις θεον αναιρουμενων. Παυλου συμμυσται του ἁγιασμενου, του μεμαρτυρημενου, αξιομακαριστου, οὑ γενοιτο μοι ὑπο τα ιχνη εὑρεθηναι, ὁτ᾽ αν θεου επιτυχω, ὁς εν παση επιστολη μνημονευει ὑμων εν Χρ. Ι.* Seine gegenwärtige Lage veranlaßt den Ignatius, von Paulus zu sprechen; so wie er jetzt von den Ephesiern schriftlich Abschied nimmt, um dem Martyrtode in Rom entgegen zu gehen, so ging auch Paulus von der Gemeinde hinweg zum Martyrthum. Johannes hat den Martyrtod nicht erduldet, er konnte also auch hier neben Paulus nicht erwähnt werden und da der Gedanke an das nahe Martyrthum jetzt hauptsächlich ihn zu beschäftigen scheint, so mag man darin den Grund erkennen, warum er in diesem Briefe

auch an keiner andern Stelle auf Johannes zu sprechen kommt. In den übrigen Briefen sehen wir aber überall keine Nothwendigkeit, den Johannes zu erwähnen, wenn es auch an passender Gelegenheit nicht fehlte und darum ist der Schluß unseres Kritikers ex silentio auf Unbekanntschaft mit Person und Aufenthalt des Johannes in Asien ein übereilter und sofort seine weitern Folgerungen unstatthaft.

Hr. Lützelberger geht (S. 69) von Ignatius zu Polykarpus über und widerspricht nun sogleich der kirchlichen Ueberlieferung, daß Polykarpus von Johannes zum Bischofe von Smyrna eingesetzt worden sei. Der Widerspruch gründet sich auf die Erklärung des erstern bei seinem Martyrtode (bei Euseb. h. e. IV, 15): *ογδοηκοντα και ἑξ ετη δουλευω τῳ κυριῳ κ. τ. λ.* Dies bezieht der Hr. Verfasser auf die Lebensjahre des Polykarpus und wenn diese Erklärung die richtige wäre, so müßte man freilich die fragliche Einsetzung als unhistorisch ansehen; denn nach dieser Auffassung war Polykarpus bei dem Tode des Johannes erst 19 Jahre alt, also viel zu jung, um ein so wichtiges kirchliches Amt zu übernehmen. Allein mit Unrecht wird Credners (Einltg. I. S. 216) Erklärung jener Worte verworfen, welcher die 86 Jahre nicht von dem Lebensalter des Polykarpus versteht, sondern sie von seiner erst später erfolgten Bekehrung an zählt. Daß Polykarpus nicht von Kindheit an Christ war und daß sein Lebensalter so weit hinaufreichte, daß er den Apostel Paulus noch gekannt haben kann, darf allerdings aus seinem Briefe ad Philipp. c. 11. geschlossen werden. Die Worte: nos antem nondum noveramus (Deum), nämlich zur Zeit des Apostels Paulus, als die Philipper schon das Christenthum angenommen hatten, beziehen sich zwar auf die ganze Gemeinde von Smyrna; aber da Polykarpus der Schreibende ist, so darf seine Person doch wohl nicht ausgenommen werden; er blickt also auf eine Zeit zurück, zu welcher auch er noch nicht Christ war, auf eine Zeit, zu welcher Paulus noch gelebt hat.

Hr. Lützelberger schreitet in dem Widerspruche weiter (S. 71 ff.), indem er aus dem Briefe des Polykarpus nachzuweisen sucht, daß dieser auch nicht Schüler des Johannes gewesen sei und, wie vorgeblich Ignatius, zur Zeit der Abfassung seines Briefes überhaupt nichts von Johannes und seinen Schriften gewußt habe, woraus dann wieder gegen den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien und die Echtheit der Joh. Schriften argumentirt wird. Wie leicht macht sich aber unser Kritiker das Geschäft, die Unbekanntschaft des Polykarpus mit Johannes und seinen Schriften zu begründen! Die Worte in dem Briefe des Polykarpus C. 7: *πας γαρ, ὁς αν μη ὁμολογῃ Ιησουν Χριστον εν σαρκι εληλυθεναι, αντιχριστος εστι,* werden kurz mit der Bemerkung abgefertiget, daß sie ein Zeitschiboleth der rechtgläubigen Kirche gegen die Doketen sein sollen, nicht ein Citat oder eine Reminiscenz von 1 Joh. 4, 2. 3, daß sie also für die Bekanntschaft des Polykarpus mit dem ersten Briefe Joh. nichts beweisen. Darauf ist nichts zu erwidern, als dies, daß unser Kritiker ein in die Augen fallendes Verhältniß zwischen den beiderseitigen Stellen abweiset, weil er zum Voraus bei sich beschlossen hat, daß es nicht Statt finden dürfte; denn daß jene Worte Gegensätze gegen häretische Ansichten enthalten, daß auch Ignatius Christum als den *εν σαρκι γενομενος* bezeichnet, beweiset nichts für seine Erklärung. Ist aber jene Stelle bei Polykarpus ein Citat oder eine Reminiscenz aus dem ersten Briefe Joh., so ist auch wieder aus dieser Stelle die Existenz des Evangeliums um das J. 116 gewiß, denn der erste Brief kann nicht ohne das Evangelium geschrieben sein (Hug, Einltg. II, S. 247 ff.) und die Ansicht unseres Kritikers von einer Abfassung desselben um d. J. 130—135 ergibt sich auch wieder hieraus als falsch.

Gegen die Bekanntschaft des Polykarpus mit dem vierten Evangelium, welche allerdings noch nicht aus seiner Existenz folgt und noch weniger unmittelbar die Anerkennung des

Joh. Ursprunges, und gegen das von der Tradition berichtete persönliche Verhältniß des Polykarpus zu Johannes wird aber wieder auf das Stillschweigen des Vaters von dem Apostel und auf den Mangel an Citaten aus dem Evangelium hingewiesen und diese Erscheinungen sollen nun so entscheidender sein, da Paulus auch hier wieder ausdrücklich erwähnt wird, der Gebrauch seiner Schriften sich durch den ganzen Brief hindurchzieht, so wie auch von den synoptischen Evv. Anwendung gemacht wird. Allein wenn man auf die Gemeinde Rücksicht nimmt, an welche Polykarpus schreibt, so leuchtet ein, daß ihm die Erwähnung des Johannes nicht so nahe lag, als die Hinweisung auf Paulus. Dieser lebte bei den Philippern im hochachtungsvollen Andenken als der Vater ihrer Gemeinde, der nicht allein persönlich bei ihnen gewirkt, sondern auch noch aus Rom an sie geschrieben hat. Johannes stand dagegen in keiner näheren Verbindung mit den Philippern. Während also Polykarpus Veranlassung und Aufforderung hatte, des Apostels Paulus Erwähnung zu machen, findet dieses in Ansehung des Johannes wenigstens nicht in gleichem Maaße Statt. Auch dürfte es berücksichtiget werden, daß Paulus in diesem Briefe wieder wegen seines Martyrthums erwähnt wird, also von einem Gesichtspunkte aus, unter welchem des Johannes nicht gedacht werden konnte. Unter diesen Umständen kann hier wieder nicht aus dem Stillschweigen der Schluß auf Unbekanntschaft mit der Person des Johannes gemacht werden, da sich dieses Stillschweigen auch unter Voraussetzung der Bekanntschaft wohl erklären läßt.

Was aber den Mangel der Citate aus dem vierten Evangelium im Briefe des Polykarpus anbelangt, so könnte dieser darin seinen Grund haben, daß sich der Vater vielleicht den Inhalt dieses Evangeliums wegen seiner späten Abfassung noch nicht so angeeignet hatte, daß er es aus dem Gedächtnisse, wie er zu citiren pflegt, anführen konnte, oder daß sich ihm die Gedanken und Ausdrücke desselben

beim Schreiben so darboten, wie ihm Bestandtheile aus den andern Evangelien und den Briefen des Paulus in die Feder flossen. Aber es läßt sich noch besser aus der Veranlassung und Bestimmung des Briefes erklären, warum das vierte Evangelium nicht gebraucht wird, während insbesondere die Briefe des Paulus citirt werden. Streitigkeiten über die Absetzung eines Presbyters, welcher sich der Habsucht und anderer sittlichen Vergehungen schuldig gemacht hatte, veranlaßten den Brief des Polykarpus (s. c. 11); da waren also sittliche Ermahnungen nothwendig und die Häretiker kamen nur beiläufig in Berücksichtigung. Diese Ermahnungen boten ihm die Briefe des Paulus in der Form dar, wie sie erforderlich waren und auch die Reden Jesu bei den Synoptikern lieferten ihm passenden Stoff, während der Inhalt des vierten Evangeliums, welcher vorzugsweise dogmatisch ist, ihm diesen nicht ebenso darbot. Wenn nun diese Erklärungsversuche nicht schlechthin abgewiesen werden können, so folgt also auch aus dem Mangel an Anführungen aus dem Evangelium nicht nothwendig, daß Polykarpus dasselbe nicht gekannt oder nicht als eine apostolische Schrift anerkannt habe.

Während nun aber diese Bemerkungen nur die Möglichkeit feststellen, daß Polykarpus den persönlichen Umgang und Unterricht des Apostels Johannes genossen, daß also auch dessen Aufenthalt und Wirksamkeit in Kleinasien historische Wahrheit sei, daß Polykarpus das vierte Evangelium gekannt und zwar als eine Schrift des Johannes gekannt habe, muß das Zeugniß des Irenäus positive Entscheidung geben. Irenäus hat den Polykarpus oft gesehen und gehört, und erinnerte sich im vorgerückten Alter noch lebhaft des Umganges mit seinem ehrwürdigen Lehrer. Es waren ihm namentlich noch seine Reden gegenwärtig, die er an das Volk hielt und wie er seinen Umgang mit Johannes erzählte (*την κατα Ιωαννου αναστροφην ὡς επηγγειλε*, ep. ad Florin. bei Euseb. h. e. V, 20. vergl. Iren. adv. III, 3. Euseb. h. e. V, 24.). Da aber der Umgang des Irenäus mit Polykar-

pus in des erstern Jugendzeit fällt (ὸν και ἡμεις ἑωρακαμεν εν τῃ πρωτῃ ἡμων ἡλικιᾳ, Euseb. IV, 14. oder παις ων ετι, Euseb. V. 20), so will Herr Lützelberger seinen Erinnerungen die Zuverlässigkeit absprechen und glaubt seine Aussage mit der Frage beseitigen zu können: „Wäre es nicht möglich, daß er sich in der Person des Johannes geirrt hätte, von welchem er vielleicht bei Polykarpus Etwas hörte? (S. 162).“ Dagegen behauptet Johannes selbst (Euseb. V, 20), daß er sich der damaligen Vorfälle noch besser erinnere, als derer, die erst neulich sich zugetragen, und wenn man bedenkt, wie gerade die Nachrichten des Polykarpus über Apostel, über Vertraute des Herrn das jugendliche Gemüth des Irenäus ansprechen mußten, daß die Mittheilungen des Polykarpus unter seinen ältern Zuhörern gewiß mit hohem Interesse immer wieder aufgefrischt und von Neuem besprochen wurden, daß dadurch die Erinnerung des Irenäus befestiget werden mußte und daß endlich dieser Gegenstand der Erinnerung höchst einfach ist, so wird man sich durch die Einrede unseres Kritikers nicht veranlaßt finden, jene Aussage des Irenäus als eine zweifelhafte von der Hand zu weisen, sondern vielmehr behaupten, daß der Umgang des Polykarpus mit Johannes und also auch des leztern später Aufenthalt in Kleinasien durch das Zeugniß des Irenäus vollkommen bestätiget ist. Herr Lützelberger gibt zu erkennen, daß ihn dieses Zeugniß in Verlegenheit sezte, indem er seine Meinung in Form einer Frage wie eine Bitte um gefälligen Consens seinen Lesern vorlegt. Aber weil nun einmal Polykarpus den Apostel Johannes nicht gekannt, Johannes überhaupt nicht in Kleinasien gelebt haben darf, so gestaltet sich unter seiner Hand die vorgebliche Möglichkeit sogleich zur Wirklichkeit und Irenäus ist als Zeuge verabschiedet.

In gleicher Weise wird das Zeugniß des Irenäus von der Johanneischen Abfassung des vierten Evangeliums (adv. haer. III, 1. 11) abgewiesen (S. 144 ff.). Während man sich anderseits das Zeugniß des Irenäus wegen seines persönlichen

Umganges mit Polykarpus von der Auktorität des leztern abhängig dachte, wird diese Abhängigkeit von unserm Kritiker entschieden geleugnet. Auch hier muß wieder die weite Entfernung von der Zeit des Umganges mit Polykarpus ins Mittel treten. Weil der Umgang des Irenäus mit dem Bischofe von Smyrna in die Jugendzeit des erstern fällt, so könne sich leicht der Irrthum in seiner Erinnerung gebildet haben, daß er später erhaltene Mittheilungen über den Johann. Ursprung des vierten Evangeliums für Mittheilungen des Polykarpus hielt. Zudem stüze aber auch Irenäus sein Zeugniß selbst nicht auf Aussagen seines Lehrers, sondern vertheidige das Ansehen der vier Evangelien den Häretikern gegenüber vielmehr von einem dogmatischen oder metaphysischen Gesichtspunkte aus (adv. haer. III, 11), was hinlänglich beweisen soll, daß er solche Aussagen nicht in Bereitschaft hatte. Indem wir auf das hinweisen, was in Ansehung der Jugenderinnerungen des Irenäus bereits bemerkt wurde, erklären wir die leztere Folgerung darum für falsch, weil Irenäus an jener Stelle sich gar nicht auf historische Zeugnisse berufen durfte, weil die Veranlassung zu dieser Berufung, welche Herr Lützelberger so sehr urgirt, gar nicht vorhanden war. Denn wenn man von einer Sekte absieht, die von Irenäus nur nebenbei erwähnt wird, von der Sekte derjenigen, welche Epiphanius unter dem Namen „Aloger" aufführt, so stand dem Irenäus kein Widerspruch gegen die Echtheit der Evangelien entgegen. Die Ebioniten, Marcioniten und Cerinthianer verwarfen das Ansehen der Evangelien je mit Ausnahme von einem aus dogmatischen Gründen, ohne ihren apostolischen Ursprung zu leugnen und die Valentinianer nahmen zu den anerkannten vier Evangelien noch ein weiteres an, welches sie evangelium veritatis nannten, ohne ihm, so viel wir wissen, den Namen eines Apostels beizulegen. Der apostolische Ursprung als solcher war also in dem Urtheile der ersteren nicht hinreichend, den Evangelien ihre Auktorität zu sichern und die Hauptschrift der letzteren wurde

nicht für ein apostolisches Produkt ausgegeben. Wollte nun Irenäus das Ansehen der vier kirchlich anerkannten Evangelien gegen diese Häretiker vertheidigen und nachweisen, daß es nicht mehr und nicht weniger wahre, glaubwürdige Evangelien gebe, so diente es nicht, sich auf historische Zeugnisse für die Echtheit zu berufen, welche nicht bestritten war; von dogmatischen Gründen ließ sich ein besserer Erfolg hoffen. Wenn nun die Einwendungen gegen die historische Grundlage des Zeugnisses des Irenäus in Ansehung des Evangeliums nicht haltbar sind, die Glaubwürdigkeit desselben also unerschüttert bleibt, so mag er auch für die Apocalypse ein vollgiltiger Zeuge bleiben.

Von den äußern Beweismitteln, mit welchen unser Kritiker der Tradition über Johannes entgegentritt, wollen wir nur noch eines herausheben, welches, wenn es Stand hielte, alle Aussagen über einen späten Aufenthalt und Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien unwidersprechlich widerlegen würde. Es soll nämlich aus Gal. 4, 6. hervorgehen, daß Johannes zur Zeit der Abfassung dieses Briefes um die Jahre 55 bis 57 schon gestorben war. Paulus spricht an dieser Stelle von Jakobus, Petrus und Johannes; die Worte: *ποτε ησαν* sollen andeuten, daß damals nicht mehr alle drei Apostel am Leben waren und da es gewiß ist, daß zu dieser Zeit Petrus und Jakobus noch lebten, so müsse wenigstens Johannes schon todt gewesen sein. Allein wenn Paulus von diesen Aposteln mit den Ausdrücken spricht: *απο δε των δοκουντων ειναι τι — οἱ δοκουντες,* so sollte man doch glauben, daß er sich dieselben ohne Ausnahme noch lebend und wirksam denke; oder soll daraus nur abzunehmen sein, daß wenigstens nicht alle todt sein können, so wie die Worte *ποτε ησαν* nicht mehr alle leben lassen sollen? — Die Deutung unseres Kritikers ist grundfalsch; Paulus spricht von den drei genannten Aposteln so, daß man gar keine Ursache hat, einen aus ihnen als todt anzunehmen; der Ausdruck: *ποτε ησαν* bezieht sich nicht auf ein schon abgelaufenes Leben, sondern auf

den frühern persönlichen Umgang dieser Apostel mit dem Herrn, worein die Judenchristen einen besondern Vorzug vor Paulus legten.

Es ist nun noch zu zeigen, wie Herr Lützelberger, was das vierte Evangelium anbelangt, aus innern Gründen die Tradition von seinem Johanneischen Ursprunge bekämpft. Es soll sich (S. 173 ff.) der geistig freie Charakter des Evangeliums durchaus nicht vertragen mit dem Charakter und der Geistesbeschaffenheit des Johannes, wie er bei Paulus erscheine. Johannes sei nach Paulus (Brief an die Galater K. 2.) um die Jahre 50 — 53 noch ein ängstlicher, engherziger, an Satzungen hängender Judenapostel, während sich das vierte Evangelium als Produkt eines christlichfreien Geistes charakterisirt. Wolle man bei Johannes eine spätere geistige Durchbildung annehmen, so bleibe in Ansehung der im vierten Evangelium niedergelegten Reden und Lehraussprüche Jesu die Schwierigkeit übrig, daß er diese bei seiner frühern Geistesbeschaffenheit nicht verstehen, unverstanden aber nicht im Gedächtnisse behalten konnte, und man würde also zu dem Urtheile sich genöthiget sehen, daß er die Reden Jesu von seinem späteren Standpunkte aus frei komponirt habe. Herr Lützelberger will aber lieber annehmen, daß Johannes bis zum Ende ein engherziger Judenapostel geblieben und folglich das vierte Evangelium nicht verfaßt habe.

Wir müssen aber entgegnen, daß wir die jüdische Befangenheit, welche unser Kritiker im Galaterbriefe dem Apostel Johannes zugeeignet findet, dort nicht erkennen können. Nicht einmal dem Jakobus und Petrus wird daselbst der Mangel an christlicher Aufklärung zugeschrieben, welchen Herr Lützelberger zu finden glaubt. Es gab (nach Gal. K. 2. und andern Stellen) in Jerusalem allerdings eine judaisirende Christenparthei, welche ihr judaisirendes Christenthum auf das Ansehen dieser drei Apostel stüzte, diese als ihre Häupter pries und auf ihr Ansehen hin den freien Geist des Christenthums bekämpfte. Allein dies findet sich dort nicht ausgesprochen.

daß die Lehren jener Parthei auch die Lehren dieser Apostel waren und daß sie also mit Recht sich auf diese berief. Unter diesen Umständen läßt sich mit Gal. K. 2. der Bericht der Apostelgeschichte K. 15. vereinbaren, nach welchem die Gemeinde zu Jerusalem unter dem Vorsitze der benannten Apostel an die Heidenchristen geschrieben hat: daß diejenigen, welche von Jerusalem kommend bei ihnen gelehrt haben, man müsse das Gesetz halten und sich beschneiden lassen, dazu von ihrer Seite keinen Auftrag hatten. Daraus gestaltet sich ein anderes Bild der geistigen Beschaffenheit dieser Apostel. Zwar gibt Petrus später wieder jüdischen Satzungen nach (Gal. 2, 12); allein es geschah dies nach obigem Vorgange nicht aus Mangel an Intelligenz, sondern es hatte ihn entweder augenblicklich der Muth verlassen, seine christliche Einsicht konsequent durchzuführen, oder er glaubte sich einem praktischen Zwecke zu lieb den Juden anbequemen zu müssen, so wie auch Paulus „den Juden ein Jude" geworden ist, um seine höhern Zwecke zu erreichen. Von Johannes führt aber Paulus gar kein Faktum an, welches zum Schlusse auf jüdische Befangenheit in Rücksicht auf Intelligenz und Gesinnung veranlassen könnte. Wir dürfen also mit Zuversicht behaupten, daß der vorgebliche judenhafte Charakter des Apostels Johannes nur in der beliebigen Meinung unseres Kritikers existirt; Johannes war nicht um das Jahr 50, also auch nicht später so beschaffen und es bleibt nun auch kein Grund übrig, ihm für die Zeit seines persönlichen Umganges mit Jesu eine solche geistige Beschaffenheit zuzuschreiben, daß er nicht sollte fähig gewesen sein, des Herrn Worte so weit zu begreifen, daß er sie später noch niederschreiben konnte.

Es wird ferner behauptet, daß sich das Evangelium, wenn man von dem letzten Kapitel absieht, selbst nicht für das Werk des Apostels Johannes oder überhaupt eines Apostels oder Augenzeugens der Begebenheiten ausgebe (S. 199 ff.). Der geliebte Jünger, der an der Brust des Herrn lag, soll nicht Johannes sein, wie die Tradition es will, sondern An-

dreas und der Verfasser soll sich ausdrücklich von den Begleitern des Herrn, von den Augenzeugen der Begebenheiten unterscheiden. Allein die erstere Behauptung ist eben so wenig haltbar, als die letztere. Zwar tritt Andreas im ersten Theile des Evang. öfters hervor und von Kap. 13 an nicht mehr namentlich ꝛc.; allein die Behauptung unseres Kritikers findet K. 1, 35 ff. ihre vollkommene Widerlegung. Hier wird der Name eines Jüngers gerade so verschwiegen, wie später der Name des Jüngers, „den der Herr liebte," und diese können keine verschiedene Personen sein. Der „*αλλος μαθητης*", der später neben namentlich angeführten Aposteln vorkommt, erinnert ja nothwendig an den Jünger, dessen Name schon zu Anfang des Evang. neben der namentlichen Bezeichnung eines Apostels verschwiegen wird und da der benannte Apostel Andreas ist, so kann der neben ihm nicht benannte Apostel, so kann also auch der später vorkommende Jünger nicht derselbe Andreas sein. Die Selbstunterscheidung des Verfassers des Evang. von den Augenzeugen der Begebenheiten findet Herr Lützelb. in der Bemerkung K. 19, 35: *και ὁ ἑωρακως μεμαρτυρηκε, και αληθινη αυτου εστιν ἡ μαρτυρια κακεινος οιδεν, ὁτι αληθη λεγει λ.* Hier soll sich der Verfasser auf eine von ihm verschiedene Person berufen, die das vorher Berichtete gesehen und von welcher er es erfahren habe. Das Perf. *μεμαρτυρηκε* soll die Annahme unzulässig machen, daß der Schreibende unter dem *ἑωρακως* und *μαρτυς* sich selbst verstanden wissen wolle; in diesem Falle müßte das Präs. *μαρτυρει* stehen. Hr. Lützelberger übergeht hier die schon von anderer Seite gegebene Erklärung dieses Perf., daß es nämlich eine feste Giltigkeit und Abgeschlossenheit ausdrücke: „es sei und bleibe hiermit bezeugt." Eben diese Deutung fordern auch die Worte des Täufers Joh. 1, 34: *καγω ἑωρακα και μεμαρτυρηκα* (vergl. Winer, Gramm. S. 249). Mit dieser Deutung fällt aber jeder Grund hinweg, in dem *ἑωρακως* und *μεμαρτυρηκως* eine von dem Verfasser verschiedene Person an=

zunehmen und da der Verfasser sich in der dritten Person einführt, so kann der Ausdruck: ἐκεῖνος οἶδεν auch keinen Anstoß mehr geben; ἐκεῖνος hebt den Zeugenden mit Nachdruck hervor. Indem Hr. Lützelberger nun auch auf den ersten Brief einen Blick wirft und die Identität seines Verfassers mit dem Verfasser des Evang. anzuerkennen sich genöthiget sieht, so wird er durch die ersten Sätze dieser Epistel selbst zum Zweifel an seiner vorstehenden Behauptung veranlaßt und zu dem Zugeständnisse geneigt, daß der Schreiber die Rolle des Apostels Andreas spielen wolle, welcher aber, wie gezeigt wurde, der Lieblingsjünger Jesu nicht sein kann.

Nachdem Herr Lützelberger im zweiten Abschnitte die kirchliche Tradition über Johannes, seine Wirksamkeit in Kleinasien und seine Schriften als „völlig grundlos" nachgewiesen zu haben glaubt, so läßt er sofort im dritten Abschnitte (S. 210 — 302) einen „Versuch der Entstehung der sogenannten Johanneischen Schriften" folgen. In der Bevorwortung dieses Versuches bittet er sich die Erlaubniß aus, hier und da etwas phantasiren zu dürfen, wie es die Kirche seit Irenäus über ihren Johannes und seine Schriften auch gethan habe. Wir erfahren hier, daß die Apocalypse nach höchster Wahrscheinlichkeit um die Jahre 68—69 von einem zum Christenthum übergetretenen Rabbinenschüler verfaßt worden sei, daß höchst wahrscheinlich das Evangelium mit dem ersten Briefe von einem Samaritaner herrühre, der bei dem Herannahen des jüdischen Krieges als ein Knabe von etwa 8—12 Jahren mit seinen Eltern über den Euphrat hinüber in die Gegend von Edessa geflohen, dort später ein Christ geworden sei, vielleicht gar Bischof einer Gemeinde, und zur Zeit des Bar-Chochba in den Jahren 130—135 das Evangelium und den ersten Brief geschrieben habe. Um in keiner Sache zurückzubleiben, versucht Herr Lützelberger weiters darzustellen, wie diese Schriften von ihrem Vaterlande nach Westen gewandert und dort nach und nach zu dem Besitze der Ehre kamen, als Schriften des Apostels Johannes zu gelten.

Da die Gründe unseres Kritikers keinen besonnenen Leser vermögen können, mit ihm in der Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften nur Träume zu sehen, da die Tradition durch seine Angriffe nichts an Festigkeit verloren hat, diese Blätter aber nicht die Bestimmung haben, sich mit Meinungen zu befassen, welche sich selbst von Phantasien wenigstens nicht durchgängig unterscheiden wollen, so scheiden wir von diesem Buche, ohne die armseligen Belege seiner positiven Ansichten hier vorzulegen und zu prüfen, mit dem Wunsche, daß Herr Lützelberger das Geschäft der Kritik solchen Männern überlassen möge, welche durch einen heiligen Ernst und Wahrheitsliebe zu diesem Geschäfte befähiget sind. —

4.

Während sich die Untersuchungen der vorausbesprochenen Schrift in Ansehung des vierten Evangeliums ausschließlich auf den Ursprung und die anfänglichen Schicksale desselben beziehen, so befaßt sich dagegen Herr Bauer in dem bezeichneten Buche mit dem Inhalte dieses Evangeliums als dem Hauptgegenstande seiner Kritik und die Frage nach dem Verfasser desselben wird im Verlaufe der kritischen Erörterungen nur nebenbei berücksichtiget. Diese „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ bildet nicht eine für sich abgeschlossene Arbeit, sondern es geht Herr Bauer von Johannes über zur Kritik des Inhaltes der synoptischen Evangelien [1]) und sie *ist* also als der erste Theil einer Kritik der evangelischen Geschichte überhaupt zu betrachten. Der Herr Verfasser hat von sämmtlichen Evangelien die Ansicht gewonnen, daß sie nicht ursprüngliche Geschichte berichten, sondern als Reflexionsgebilde gelten sollen, welche das Ursprüngliche in veränderten Gestalten darstellen, und um zum Ursprünglichen zu gelangen, glaubt er die Reflexion in der evang. Geschichtschreibung wieder der Reflexion unterwerfen und durch Re-

1) S. Kritik der evangel. Geschichte der Synoptiker. I. und II. Bd. Leipzig 1841.

flexion ihre Schöpfungen wieder auflösen zu müssen. Das vierte Evangelium soll am weitesten von dem Ursprünglichen entfernt, das äußerste Gebilde der Reflexion sein. Das dogmatische Bewußtsein, das es ausspricht, soll das individuelle Bewußtsein seines Verfassers sein, welches sich aus dem allgemeinen Bewußtsein der ersten christlichen Gemeinde, der Quelle der synoptischen Evangelien später herausgebildet habe und die ganze Anordnung und Zusammenstellung des geschichtlichen Stoffes im vierten Evangelium soll einen spätern individuellen Standpunkt der Reflexion ausdrücken. Wegen dieser vorgeblichen Beschaffenheit des vierten Evangeliums beginnt Herr Bauer die Kritik der evangelischen Geschichte mit der Kritik der Geschichtsdarstellung dieses Evangeliums, um sofort zu den Reflexionswerken überzugehen, welche dem Ursprünglichen näher sein sollen. Das Ursprüngliche aber, dem er entgegenstrebt, ist, wenigstens was die dogmatischen Bestandtheile anbelangt, nicht ein Positives im orthodoxen Sinne, äußere Mittheilung und äußerer Vorgang, sondern er löst die Geschichte in den flüssigen Gedanken auf und in der evangelischen Geschichte tritt unter seiner Hand ein Stück Hegel'scher Religionsgeschichte hervor.

Wir haben es jetzt nur mit seiner Kritik des vierten Evangeliums zu thun und wollen uns nur mit dieser befassen, weil er sich hier noch mehr auf dem Gebiete der historischen Kritik bewegt, während seine Beurtheilung der synoptischen Geschichtschreibung in allen Punkten von seinen modernen philosophischen Anschauungen geleitet ist. Hier wird das vierte Evangelium größtentheils nur darauf angesehen, ob seine Darstellung ursprüngliche Geschichte enthalte, oder vielmehr, es wird die Nachweisung aus ihm selber versucht, daß ihm dieser Charakter nicht zukomme, daß es eine freie Schöpfung seines Verfassers sei, ohne daß das Verhältniß desselben zu den synoptischen Evangelien näher verfolgt wird, was erst bei Beurtheilung der evangelischen Geschichte der Synoptiker geschieht. Indem wir uns nur mit der Kritik des

vierten Evangeliums befassen, so kommt also auch die Ansicht des Herrn Bauer über das Verhältniß desselben zu den Synoptikern nicht weiter zur Sprache, sondern nur seine Nachweisung des vorgeblich unhistorischen Charakters dieses Evangeliums. Es wird aber hinlänglich sein, um seine Kritik und die Bedeutung ihrer Resultate kenntlich zu machen, die Beurtheilung einzelner Bestandtheile des Evangeliums zu besprechen.

Was den Prolog des Evangeliums anbelangt, welcher uns sogleich in das dogmatische Gebiet hineinführt, so kann kein Zweifel darüber sein, daß dieser systematische Vortrag der Logoslehre Eigenthum des Verfassers sei. Christus hat weder je den Ausdruck „Logos“ von sich gebraucht, noch hat er über seine höhere Natur in einem solchen systematischen Zusammenhange gesprochen. Allein unser Kritiker findet (S. 1 ff.) nicht nur in dieser Systematisirung der Logoslehre ein Produkt des Evangelisten, sondern auch die in dem Prologe niedergelegten Grundanschauungen werden für ein Erzeugniß erst späterer Spekulation ausgegeben, sie sollen also von Christus nicht vorgetragen, folglich die Stellen des Evangeliums, in welchen sie der Herr ausspricht, frei komponirt sein, so wie dies auch von A. Gfrörer behauptet wird, nur mit dem Unterschiede, daß dieser die in diesen Stellen ausgesprochenen Anschauungen nicht aus einer spätern Spekulation, sondern aus der zur Zeit Christi verbreiteten alexandrinischen Theosophie ableitet. Dahin wird namentlich die Präexistenz des Logos gerechnet, mit welcher der Prolog beginnt: *εν αρχη ην ὁ λογος κ. τ. λ.* und welche in der evangelischen Geschichte des Johannes K. 8, 58 der Herr ebenfalls ausdrücklich ausspricht: *αμην αμην λεγω ὑμιν, πριν Αβρααμ γενεσθαι εγω ειμι.* Indem nun unser Kritiker über die letzte Stelle reflektirt (S. 234 f.) findet er es schon darum verdächtig, daß Jesus wirklich so gesprochen haben soll, weil die hier gelehrte Präexistenz in der Logoslehre des Johannes enthalten ist; der Verdacht wird zur

wirklichen Negation bei der weitern Betrachtung, daß es hier für den Herrn nicht der Ort gewesen sei, seine Präexistenz zu lehren, und daß es der Natur der Offenbarung widerspreche, nur den Zwecken der Theorie zu dienen und eine spekulative Bestimmung in einem Satze auszusprechen. Das sind aber gewiß schwache Einwendungen gegen die Ursprünglichkeit der Johanneischen Relation, und man sollte glauben, daß unser Kritiker selbst ihnen kein Vertrauen schenken konnte, wenn er nicht von vorne herein seine Ansicht für unumstößlich hielt. Wenn man statt der Behauptung: Johannes habe die individuelle Präexistenz Christi aus seiner Theorie heraus dem Herrn in den Mund gelegt — die entgegengesetzte Ansicht vertheidiget: daß sich die Lehre von dem präexistentiellen Logos im Prologe auf Aussprüche Jesu gründe, was weiß nun unser Kritiker einzuwenden? — Man soll es mit ihm wahrscheinlicher finden, daß das Erstere geschehen sei, als daß Johannes aus einem einzelnen Spruche des Herrn seine Theorie gebildet habe. Allein auf einem einzelnen Spruch bezieht sich die Apologetik nicht, obschon es ihr genügen könnte, nur einen einzelnen für sich zu haben, wenn man dem Johannes das Vermögen nicht abspricht, einen einzelnen Ausspruch richtig zu verstehen; das Evangelium enthält mehrere Aussprüche Christi, welche seine Präexistenz ausdrücken, wenn sie die destruktive Kritik für einen Augenblick als authentisch anerkennen will; K. 18, 5: *και νυν δοξασον με συ πατερ παρα σεαυτῳ τῃ δοξῃ, ῃ ειχον προ του τον κοσμον ειναι παρα σοι;* vergl. 18, 24. 6, 46. 3, 13, welche letztere Stellen wegen des klaren Sinnes der erstern nur von einer individuellen Präexistenz verstanden werden können. Es ist ferner zu beachten, daß die Evangelien nicht die sämmtlichen Lehrvorträge und Aussprüche Christi enthalten, daß also Johannes noch manches andere Wort vernommen haben mag, welches sich auf die Präexistenz Christi bezog. Wenn nun schon ein einzelner Ausspruch des Herrn den Evangelisten zur Einsicht über

dessen individuelle Präexistenz erheben konnte, so kann, da wir nicht nur eine, sondern mehrere Aeußerungen Christi darüber vor uns haben, bei der Annahme der Echtheit derselben von einer Unwahrscheinlichkeit nicht mehr gesprochen werden, daß die Worte des Prologs: εν αρχη ην ὁ λογος κ. τ. λ. in der von Christus wirklich mitgetheilten Lehre ihre Grundlage haben. Es sollte also unser Kritiker, um dieses Verhältniß anzugreifen, die Unechtheit der Aussprüche Jesu ohne Rücksicht auf den Prolog darthun. Wenn er nun in dieser Absicht behauptet, daß die Aeußerung des Herrn über seine Präexistenz Kap. 8. an einem unpassenden Orte stehe, so ist zu entgegen, daß man dies nur aussprechen kann, wenn man von der fortschreitenden Entwicklung der Unterredung des Herrn mit den Juden ganz absieht und die Hoffnung hat, daß auch die Leser davon absehen mögen. Der Herr spricht (V. 37 ff.) den Juden die wahre Verwandtschaft mit dem Erzvater Abraham ab, weil ihr geistiger Zustand nichts mit Abraham gemein habe. Neben seinen strafenden Vorwürfen setzt sich aber in seinen Worten das Bestreben fort, die Hörer für das Reich Gottes zu gewinnen. In diesem Zusammenhange weiset er (V. 51) auf die Früchte des Glaubens hin, auf das ewige Leben. In der Verheißung des ewigen Lebens finden sie nun (V. 52. 53) eine Selbsterhebung über Abraham und die Propheten; sie schließen nämlich aus seiner Verheißung für Andere, daß er sich selbst ewiges Leben zuschreibe, während doch Abraham und die Propheten gestorben sind. Seine Erhabenheit über Abraham, die Thatsache seines Bewußtseins ist, will er ihnen jetzt wirklich bekräftigen und dadurch nahe legen, daß er sagt (V. 56), er sei für Abraham ein Gegenstand der freudigen Erwartung und des frohen Schauens gewesen; mit diesen Ausdrücken stellt er Abraham in die Reihe des nach dem Erlöser verlangenden Geschlechts und erklärt sich selbst, indem er sich als den bezeichnet, in welchem das Harren erfüllt wird, als den Messias; nach dieser Eigenschaft sollen sie nun seine Erhabenheit über

nicht für ein apostolisches Produkt ausgegeben. Wollte nun Irenäus das Ansehen der vier kirchlich anerkannten Evangelien gegen diese Häretiker vertheidigen und nachweisen, daß es nicht mehr und nicht weniger wahre, glaubwürdige Evangelien gebe, so diente es nicht, sich auf historische Zeugnisse für die Echtheit zu berufen, welche nicht bestritten war; von dogmatischen Gründen ließ sich ein besserer Erfolg hoffen. Wenn nun die Einwendungen gegen die historische Grundlage des Zeugnisses des Irenäus in Ansehung des Evangeliums nicht haltbar sind, die Glaubwürdigkeit desselben also unerschüttert bleibt, so mag er auch für die Apocalypse ein vollgiltiger Zeuge bleiben.

Von den äußern Beweismitteln, mit welchen unser Kritiker der Tradition über Johannes entgegentritt, wollen wir nur noch eines herausheben, welches, wenn es Stand hielte, alle Aussagen über einen späten Aufenthalt und Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien unwidersprechlich widerlegen würde. Es soll nämlich aus Gal. 4, 6. hervorgehen, daß Johannes zur Zeit der Abfassung dieses Briefes um die Jahre 55 bis 57 schon gestorben war. Paulus spricht an dieser Stelle von Jakobus, Petrus und Johannes; die Worte: *ποτε ησαν* sollen andeuten, daß damals nicht mehr alle drei Apostel am Leben waren und da es gewiß ist, daß zu dieser Zeit Petrus und Jakobus noch lebten, so müsse wenigstens Johannes schon todt gewesen sein. Allein wenn Paulus von diesen Aposteln mit den Ausdrücken spricht: *απο δε των δοκουντων ειναι τι — οἱ δοκουντες*, so sollte man doch glauben, daß er sich dieselben ohne Ausnahme noch lebend und wirksam denke; oder soll daraus nur abzunehmen sein, daß wenigstens nicht alle todt sein können, so wie die Worte *ποτε ησαν* nicht mehr alle leben lassen sollen? — Die Deutung unseres Kritikers ist grundfalsch; Paulus spricht von den drei genannten Aposteln so, daß man gar keine Ursache hat, einen aus ihnen als todt anzunehmen; der Ausdruck: *ποτε ησαν* bezieht sich nicht auf ein schon abgelaufenes Leben, sondern auf

den frühern persönlichen Umgang dieser Apostel mit dem Herrn, worein die Judenchristen einen besondern Vorzug vor Paulus legten.

Es ist nun noch zu zeigen, wie Herr Lützelberger, was das vierte Evangelium anbelangt, aus innern Gründen die Tradition von seinem Johanneischen Ursprunge bekämpft. Es soll sich (S. 173 ff.) der geistig freie Charakter des Evangeliums durchaus nicht vertragen mit dem Charakter und der Geistesbeschaffenheit des Johannes, wie er bei Paulus erscheine. Johannes sei nach Paulus (Brief an die Galater K. 2.) um die Jahre 50 — 53 noch ein ängstlicher, engherziger, an Satzungen hängender Judenapostel, während sich das vierte Evangelium als Produkt eines christlichfreien Geistes charakterisirt. Wolle man bei Johannes eine spätere geistige Durchbildung annehmen, so bleibe in Ansehung der im vierten Evangelium niedergelegten Reden und Lehraussprüche Jesu die Schwierigkeit übrig, daß er diese bei seiner frühern Geistesbeschaffenheit nicht verstehen, unverstanden aber nicht im Gedächtnisse behalten konnte, und man würde also zu dem Urtheile sich genöthiget sehen, daß er die Reden Jesu von seinem späteren Standpunkte aus frei komponirt habe. Herr Lützelberger will aber lieber annehmen, daß Johannes bis zum Ende ein engherziger Judenapostel geblieben und folglich das vierte Evangelium nicht verfaßt habe.

Wir müssen aber entgegnen, daß wir die jüdische Befangenheit, welche unser Kritiker im Galaterbriefe dem Apostel Johannes zugeeignet findet, dort nicht erkennen können. Nicht einmal dem Jakobus und Petrus wird daselbst der Mangel an christlicher Aufklärung zugeschrieben, welchen Herr Lützelberger zu finden glaubt. Es gab (nach Gal. K. 2. und andern Stellen) in Jerusalem allerdings eine judaisirende Christenparthei, welche ihr judaisirendes Christenthum auf das Ansehen dieser drei Apostel stützte, diese als ihre Häupter pries und auf ihr Ansehen hin den freien Geist des Christenthums bekämpfte. Allein dies findet sich dort nicht ausgesprochen.

daß die Lehren jener Parthei auch die Lehren dieser Apostel waren und daß sie also mit Recht sich auf diese berief. Unter diesen Umständen läßt sich mit Gal. K. 2. der Bericht der Apostelgeschichte K. 15. vereinbaren, nach welchem die Gemeinde zu Jerusalem unter dem Vorsitze der benannten Apostel an die Heidenchristen geschrieben hat: daß diejenigen, welche von Jerusalem kommend bei ihnen gelehrt haben, man müsse das Gesetz halten und sich beschneiden lassen, dazu von ihrer Seite keinen Auftrag hatten. Daraus gestaltet sich ein anderes Bild der geistigen Beschaffenheit dieser Apostel. Zwar gibt Petrus später wieder jüdischen Satzungen nach (Gal. 2, 12); allein es geschah dies nach obigem Vorgange nicht aus Mangel an Intelligenz, sondern es hatte ihn entweder augenblicklich der Muth verlassen, seine christliche Einsicht konsequent durchzuführen, oder er glaubte sich einem praktischen Zwecke zu lieb den Juden anbequemen zu müssen, so wie auch Paulus „den Juden ein Jude“ geworden ist, um seine höhern Zwecke zu erreichen. Von Johannes führt aber Paulus gar kein Faktum an, welches zum Schlusse auf jüdische Befangenheit in Rücksicht auf Intelligenz und Gesinnung veranlassen könnte. Wir dürfen also mit Zuversicht behaupten, daß der vorgebliche judenhafte Charakter des Apostels Johannes nur in der beliebigen Meinung unseres Kritikers existirt; Johannes war nicht um das Jahr 50, also auch nicht später so beschaffen und es bleibt nun auch kein Grund übrig, ihm für die Zeit seines persönlichen Umganges mit Jesu eine solche geistige Beschaffenheit zuzuschreiben, daß er nicht sollte fähig gewesen sein, des Herrn Worte so weit zu begreifen, daß er sie später noch niederschreiben konnte.

Es wird ferner behauptet, daß sich das Evangelium, wenn man von dem letzten Kapitel absieht, selbst nicht für das Werk des Apostels Johannes oder überhaupt eines Apostels oder Augenzeugens der Begebenheiten ausgebe (S. 199 ff.). Der geliebte Jünger, der an der Brust des Herrn lag, soll nicht Johannes sein, wie die Tradition es will, sondern An-

dreas und der Verfasser soll sich ausdrücklich von den Begleitern des Herrn, von den Augenzeugen der Begebenheiten unterscheiden. Allein die erstere Behauptung ist eben so wenig haltbar, als die letztere. Zwar tritt Andreas im ersten Theile des Evang. öfters hervor und von Kap. 13 an nicht mehr namentlich rc.; allein die Behauptung unseres Kritikers findet K. 1, 35 ff. ihre vollkommene Widerlegung. Hier wird der Name eines Jüngers gerade so verschwiegen, wie später der Name des Jüngers, „den der Herr liebte," und diese können keine verschiedene Personen sein. Der „*αλλος μαθητης*", der später neben namentlich angeführten Aposteln vorkommt, erinnert ja nothwendig an den Jünger, dessen Name schon zu Anfang des Evang. neben der namentlichen Bezeichnung eines Apostels verschwiegen wird und da der benannte Apostel Andreas ist, so kann der neben ihm nicht benannte Apostel, so kann also auch der später vorkommende Jünger nicht derselbe Andreas sein. Die Selbstunterscheidung des Verfassers des Evang. von den Augenzeugen der Begebenheiten findet Herr Lützelb. in der Bemerkung K. 19, 35: *και ὁ ἑωρακως μεμαρτυρηκε, και αληθινη αυτου εστιν ἡ μαρτυρια κᾳκεινος οιδεν, ὁτι αληθη λεγει λ.* Hier soll sich der Verfasser auf eine von ihm verschiedene Person berufen, die das vorher Berichtete gesehen und von welcher er es erfahren habe. Das Perf. *μεμαρτυρηκε* soll die Annahme unzulässig machen, daß der Schreibende unter dem *ἑωρακως* und *μαρτυς* sich selbst verstanden wissen wolle; in diesem Falle müßte das Präs. *μαρτυρει* stehen. Hr. Lützelberger übergeht hier die schon von anderer Seite gegebene Erklärung dieses Perf., daß es nämlich eine feste Giltigkeit und Abgeschlossenheit ausdrücke: „es sei und bleibe hiermit bezeugt." Eben diese Deutung fordern auch die Worte des Täufers Joh. 1, 34: *κᾳγω ἑωρακα και μεμαρτυρηκα* (vergl. Winer, Gramm. S. 249). Mit dieser Deutung fällt aber jeder Grund hinweg, in dem *ἑωρακως* und *μεμαρτυρηκως* eine von dem Verfasser verschiedene Person an=

zunehmen und da der Verfasser sich in der dritten Person einführt, so kann der Ausdruck: εκεινος οιδεν auch keinen Anstoß mehr geben; εκεινος hebt den Zeugenden mit Nachdruck hervor. Indem Hr. Lützelberger nun auch auf den ersten Brief einen Blick wirft und die Identität seines Verfassers mit dem Verfasser des Evang. anzuerkennen sich genöthiget sieht, so wird er durch die ersten Sätze dieser Epistel selbst zum Zweifel an seiner vorstehenden Behauptung veranlaßt und zu dem Zugeständnisse geneigt, daß der Schreiber die Rolle des Apostels Andreas spielen wolle, welcher aber, wie gezeigt wurde, der Lieblingsjünger Jesu nicht sein kann.

Nachdem Herr Lützelberger im zweiten Abschnitte die kirchliche Tradition über Johannes, seine Wirksamkeit in Kleinasien und seine Schriften als „völlig grundlos" nachgewiesen zu haben glaubt, so läßt er sofort im dritten Abschnitte (S. 210 — 302) einen „Versuch der Entstehung der sogenannten Johanneischen Schriften" folgen. In der Bevorwortung dieses Versuches bittet er sich die Erlaubniß aus, hier und da etwas phantasiren zu dürfen, wie es die Kirche seit Irenäus über ihren Johannes und seine Schriften auch gethan habe. Wir erfahren hier, daß die Apocalypse nach höchster Wahrscheinlichkeit um die Jahre 68—69 von einem zum Christenthum übergetretenen Rabbinenschüler verfaßt worden sei, daß höchst wahrscheinlich das Evangelium mit dem ersten Briefe von einem Samaritaner herrühre, der bei dem Herannahen des jüdischen Krieges als ein Knabe von etwa 8—12 Jahren mit seinen Eltern über den Euphrat hinüber in die Gegend von Edessa geflohen, dort später ein Christ geworden sei, vielleicht gar Bischof einer Gemeinde, und zur Zeit des Bar-Chochba in den Jahren 130—135 das Evangelium und den ersten Brief geschrieben habe. Um in keiner Sache zurückzubleiben, versucht Herr Lützelberger weiters darzustellen, wie diese Schriften von ihrem Vaterlande nach Westen gewandert und dort nach und nach zu dem Besitze der Ehre kamen, als Schriften des Apostels Johannes zu gelten.

Da die Gründe unseres Kritikers keinen besonnenen Leser vermögen können, mit ihm in der Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften nur Träume zu sehen, da die Tradition durch seine Angriffe nichts an Festigkeit verloren hat, diese Blätter aber nicht die Bestimmung haben, sich mit Meinungen zu befassen, welche sich selbst von Phantasien wenigstens nicht durchgängig unterscheiden wollen, so scheiden wir von diesem Buche, ohne die armseligen Belege seiner positiven Ansichten hier vorzulegen und zu prüfen, mit dem Wunsche, daß Herr Lützelberger das Geschäft der Kritik solchen Männern überlassen möge, welche durch einen heiligen Ernst und Wahrheitsliebe zu diesem Geschäfte befähiget sind. —

4.

Während sich die Untersuchungen der vorausbesprochenen Schrift in Ansehung des vierten Evangeliums ausschließlich auf den Ursprung und die anfänglichen Schicksale desselben beziehen, so befaßt sich dagegen Herr Bauer in dem bezeichneten Buche mit dem Inhalte dieses Evangeliums als dem Hauptgegenstande seiner Kritik und die Frage nach dem Verfasser desselben wird im Verlaufe der kritischen Erörterungen nur nebenbei berücksichtiget. Diese „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ bildet nicht eine für sich abgeschlossene Arbeit, sondern es geht Herr Bauer von Johannes über zur Kritik des Inhaltes der synoptischen Evangelien [1]) und sie ist also als der erste Theil einer Kritik der evangelischen Geschichte überhaupt zu betrachten. Der Herr Verfasser hat von sämmtlichen Evangelien die Ansicht gewonnen, daß sie nicht ursprüngliche Geschichte berichten, sondern als Reflexionsgebilde gelten sollen, welche das Ursprüngliche in veränderten Gestalten darstellen, und um zum Ursprünglichen zu gelangen, glaubt er die Reflexion in der evang. Geschichtschreibung wieder der Reflexion unterwerfen und durch Re-

1) S. Kritik der evangel. Geschichte der Synoptiker. I. und II. Bd. Leipzig 1841.

des folgenden Zeugnisses willen, aber können darum ebenso wenig, als wegen der Erzählungsweise des Evangelisten an der Wahrheit dieses Vorganges zweifelhaft werden. Wahrscheinlich wußte der Evangelist gar nicht, in welcher Absicht der Herr sich dem Täufer näherte und er hätte sich schwerlich bestimmt gefunden, dies zu erwähnen, wenn diese Begegnung nicht durch das Zeugniß des Täufers Wichtigkeit erhalten hatte. Das Zeugniß des Täufers wird nach dieser Betrachtung zur Hauptsache und ist deßwegen der eigentliche Gegenstand der Relation; das Hinzukommen berichtet der Evangelist nur als die Veranlassung dieses Zeugnisses; darum ist er außer der Mittheilung des Zeugnisses kurz und mit der Kürze unbestimmt, aber in dem Punkte, der die Leser interessiren kann, vollkommen klar.

Was aber die Reflexionen über die Entfernung des Herrn vom Täufer anbelangt, so kam es uns anfangs vor, als ob unser Kritiker sich auf einige Augenblicke dem Scherze überlassen habe und nur seine ernste Versicherung, daß er sich überall auf unwidersprechliche Beweise berufe, so wie die Folgerungen, die er aus diesen Reflexionen macht, konnten uns glauben machen, daß er mit vollem Ernste operire. Man nehme eine Distanz von 20—30 Schritten an und lasse den Herrn ruhigen Ganges auf den Täufer zukommen, so wird dieser gute Zeit finden, das vom Evangelisten berichtete Zeugniß langsam und nachdrucksvoll auszusprechen. Soll man nun bei diesem Ereignisse sich einen dichten Nebel denken, oder den Personen, für welche der Täufer auf den Herrn hinweiset, ein so kurzes Gesicht zuschreiben, daß sie den Herrn in einer solchen Entfernung nicht deutlich und bequem zu ihnen herankommen sehen, der Täufer also auch nicht möglicher oder passender Weise auf ihn hinweisen konnte? — und soll man annehmen, daß sich der Täufer davor hüten wollte, daß der Herr von seinem Zeugnisse noch ein Wort vernähme, daß er also zu Ende zu kommen suchte, bevor der Herr so nahe war, daß er ihm vernehmlich werden konnte? —

Solche Annahmen wird man uns nicht aufdringen wollen, und wenn dies nicht geschieht, so haben wir in unserer Annahme eine Distanz, in welcher der Täufer ganz passend auf den Herrn hinweisen, die Umstehenden seine Hinweisung verstehen und jenen das ganze Zeugniß ruhig aussprechen konnte, bis der Herr herangekommen war und wir können ihn die letzten Worte noch vernehmen lassen, weil wir keine Ursache finden, warum der Täufer vor dem Herrn geheim thun sollte. Es möge es unser Kritiker auf eine Probe ankommen lassen und wir haben die volle Zuversicht, daß er an diesem Vorgange nichts mehr wegen einer Distanzverlegenheit bezweifeln wird. Die Reflexionen des Hrn. Bauer über diesen Gegenstand stellen aber sein kritisches Verfahren auf die klarste Weise vor Augen und wir dürfen nun das Urtheil offen aussprechen, daß wir in dieser Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes zum großen Theile nur ein gehaltloses Hin- und Herreden, zum andern Theile wenigstens nur ganz willkürliche Operationen finden können. Für das Eine und Andere haben wir Proben vorgelegt und würden noch weitere Nachweisungen geben, wenn wir nicht ein überflüssiges Geschäft vorzunehmen glaubten. Das kritische Verfahren des Hrn. Lützelberger ist im Verhältnisse zur Kritik des Hrn. Bauer noch ernst und gründlich, und doch hatten wir dort schon alle Ursache, über Willkür und Ungründlichkeit zu klagen! — Die Art und Weise, wie Hr. Bauer das Geschäft der Kritik verwaltet, ist aber auch der Maaßstab, an welchem die Bedeutung seiner kritischen Resultate zu messen ist; so weit die Fortschritte in der Negation gehen, die er sich seinem gelobten Dr. Strauß gegenüber zuschreibt, um so viel weiter ist er mit seinen Resultaten von der Wahrheit entfernt. D o c h h a t s e i n e S c h r i f t i n d e r G e s c h i c h t e d e r K r i t i k e i n e B e d e u t u n g; — s i e s t e l l t d i e h i s t o r i s c h e K r i t i k a u f d e r h ö c h s t e n S t u f e d e r V e r k o m m e n h e i t d a r, w e l c h e r s i e s e i t l ä n g e r e r Z e i t e n t g e g e n s t r e b t e u n d h a t s o d i e A u f g a b e g e l ö s t

eine verkehrte Richtung in der Wissenschaft zu vollenden.

3.

Herr Dr. Alex. Schweizer versucht in der angezeigten Schrift eine Ansicht über das vierte Evangelium zu begründen, welche in der Mitte steht zwischen der altkirchlichen und der Ansicht der neuesten destruktiven Kritiker. Es soll dasselbe seinem wesentlichen Inhalte nach eine apostolische Schrift sein, aber zugleich Bestandtheile enthalten, welche nicht von dem ersten Verfasser herrühren; die Urschrift soll eine spätere Ueberarbeitung erlitten haben, bei welcher sie Zusätze und Einschaltungen erhielt.

Die von Hrn. Schweizer gemachte Wahrnehmung eines Doppelcharakters unseres Evangeliums veranlaßte ihn, an zwei verschiedene Bearbeiter zu denken und sofort dieselben oder das Eigenthum des einen und andern Bearbeiters in dem Evang. aufzusuchen. Die Hypothese Weiße's,[1]) welcher auch Schenkel[2]) beigetreten ist, — daß die didaktischen Reden des Evang. von den historischen Theilen auszuscheiden, daß jene die Grundsubstanz des Evang. ausmachen, diese von einem spätern Bearbeiter erst hinzu und hineingefügt worden seien, erkannte unser Kritiker als unzureichend zur Erklärung der Beschaffenheit des Evang., so wie nicht weniger als unhaltbar in Betracht des unzertrennlichen Zusammenhanges der Reden und Thatsachen. Seine eigenen Untersuchungen führten ihn auf das Resultat, daß in den historischen Bestandtheilen des Evang. selbst zweierlei Hände thätig waren, daß aber auch in den didaktischen Theilen die Urschrift einzelne Zusätze erhalten habe. Als kleinere Zusätze des spätern Bearbeiters werden die Stellen bezeichnet: K. 19, 35—37. 18, 9. 16, 30. 2, 21 und 22., und es wird als wahr-

1) Evangelische Geschichte 2c. I, S. 97 ff.
2) Theologische Studien und Kritiken. 1840. 3. S. 763 ff.

scheinlich angenommen, daß das Evang. außer diesen noch andere Zusätze dieser Art enthalte. Die größern Zuthaten der zweiten Hand sollen außer dem Anhangskapitel 21. sein: die Relation des Wunders zu Kana, K. 2, 1—12.; die Heilung nach Kapernaum, 4, 44—54.; die Speisungsgeschichte, 6, 1—16., und die damit verbundene Rückkehr über den See, 6, 16—26, — sämmtlich galiläische Stücke, welche auch die einzigen galiläischen Erzählungen im Evangelium sind. Diese galiläischen Stücke sollen sich als spätere Einschaltungen hauptsächlich kenntlich machen: 1) durch ihre isolirte Stellung, die sie im Evangelium einnehmen, in welchem sonst die Erzählungen immer mit didaktischen Bestandtheilen in Verbindung stehen; 2) durch ihren eigenthümlichen Wunderbegriff; 3) durch ihre besondere Wunderschätzung, und 4) durch stylistische Abweichungen. Die kleinern Zusätze sollen sich im Allgemeinen durch eine äußerliche, sinnliche Anschauung, welche einen Gegensatz bilde zu der sonst hervortretenden idealen Anschauung, als solche zu erkennen geben (S. 55—96).

Das schon öfters angegriffene Anhangskapitel wollen wir hier, wo es sich um die Beurtheilung einer neuen Ansicht handelt, unberücksichtiget lassen und nur auf die andern größern evangelischen Bestandtheile, welche als Einschaltungen bezeichnet wurden, einen Blick werfen; die als Zusätze bezeichneten kleinern Bestandtheile finden in dem Urtheile über jene zugleich auch ihre Beurtheilung.

Es wird an jenen für's Erste die isolirte Stellung hervorgehoben. In diesem Punkte irrt aber Herr Schweizer augenscheinlich, wenn er diese Isolirtheit von allen galiläischen Stücken behauptet, also die Rede des Herrn Kap. 6, 26—60. von der vorausgehenden Speisungsgeschichte 6, 1 bis 15. trennen will. Er selbst läßt die Rede schon V. 27. mit der Mahnung beginnen: *εργαζεσθε μη την βρωσιν την απολλυμενην, αλλα λ.* Wenn nun voraus wirklich von einer vergänglichen Speise die Rede ist, welche gegeben wurde

und wieder gesucht wird, warum sollten diese Worte des Herrn sich nicht daran anknüpfen und wie kann man es natürlicher finden, daß diese Rede mit dem Schlusse des fünften Kapitels zusammenhänge, wo gar nicht von einer Speise Erwähnung gemacht wird! Jeder Leser fühlt gewiß eine Lücke, wenn an den Schluß des fünften Kap. unmittelbar V. 27 im sechsten Kap. angereiht wird; man sieht gar keine Veranlassung zum Bilde von der Speise, welches der Herr in seiner ganzen Rede beibehält. Dagegen reiht sich die Rede natürlich an die vorausgehende Speisungsgeschichte an und sie kann deßhalb von ihr auch nicht getrennt werden, wenn man nicht an die Stelle des Natürlichen das Unnatürliche setzen will. Mit Unrecht weiset Herr Schweizer die Apologetik zurück, welche die Einleitung dieser Rede mit der Einleitung der Unterredung am Jakobsbrunnen zusammenstellt. Die Vergleichung soll darum nicht Statt finden können, weil dort ganz gewöhnliches Wasser Gelegenheit gibt, vom Lebenswasser zu sprechen, während hier die Rede mit einer Wunderspeise zusammenhängen soll. Allein darauf kommt es gar nicht an, ob Wasser und Brod auf natürliche oder wunderbare Weise hergeschafft sind, sondern darauf liegt der Nachdruck, daß beides nur leibliche Bedürfnisse befriediget und darum einen vergänglichen Charakter hat. Von diesem Charakter des Wassers geht die Rede am Jakobsbrunnen aus, von dieser Eigenschaft des Brodes auch unsere Rede und es kann daher die genaueste Analogie nicht geleugnet werden, welche wieder für das ursprüngliche Verbundensein dieser Rede mit der Speisungsgeschichte spricht. Die Speisungsgeschichte gehört also nicht unter die isolirten Stücke, sie steht mit einem Redevortrage in unzertrennlicher Verbindung und es fällt demnach bei dieser Erzählung ein Hauptgrund hinweg, auf welchem die Ansicht von einer spätern Einfügung beruht. Da aber die Rede des Herrn echt Johanneisch ist, was auch von unserm Kritiker anerkannt wird, so können bei der Speisungsgeschichte andere Gründe gegen ihren Jo-

hanneischen Ursprung gar nicht mehr in Betracht gezogen werden, sobald die Ursprünglichkeit ihrer Verbindung mit dieser Rede anerkannt wird; sie muß dann eben so gewiß von Johannes niedergeschrieben worden sein, als die ihr folgende Rede, der sie als Ausgangspunkt vorangesetzt ist. Die Johanneische Echtheit dieses galiläischen Stückes erweckt aber schon ein günstiges Urtheil für die Echtheit der andern galiläischen Stücke; es wird schon an und für sich in einem hohen Grade zweifelhaft, ob ein späterer Bearbeiter es darauf abgesehen habe, galiläische Stücke einzuschalten, ob also überhaupt in galiläischen Stücken Eigenthum einer spätern Hand enthalten sei, wenn sogleich bei einer ruhigen Betrachtung ein galiläisches Stück, oder zwei derselben, da das Wandeln auf dem See mit der Speisungsgeschichte verbunden ist, sich als echt Johanneisch bewähren. Das Wunder zu Kana und die Heilung nach Kapernaum stehen freilich isolirt, sind mit keinem Lehrvortrage verbunden; allein dies beweiset für sich wenig gegen ihre Ursprünglichkeit. Während Herr Schweizer auf das verschiedene Verfahren hinweiset, Geschichte in Verbindung mit Lehre oder ohne Lehrvorträge aufzunehmen, so weisen wir auf die gleiche Beziehung der isolirten Geschichtstheile und der mit Redevorträgen verbundenen Erzählungen zum Zwecke des Evangelisten hin, und wenn die erstern, wie die letztern zur Nachweisung dienen: daß Jesu der Christ, der Sohn Gottes ist, so kann man nicht in Abrede stellen, daß auch diese isolirten Erzählungen von der Hand des Johannes kommen können. Man kann hinzufügen, daß Johannes darum diese isolirten Erzählungen aufgenommen habe, weil er die erste Wirksamkeit des Herrn in Galiläa, die von den Synoptikern übergangen ist, nicht im Verborgenen lassen wollte. Wenn wir nun uns auf irgend eine Weise vorstellig machen können, daß Johannes eine bestimmte Veranlassung hatte, diese Erzählungen aufzunehmen und die Erzählungen selbst zu dem Hauptzwecke des Evangeliums passen, so muß ihre Isolirtheit mit andern Umständen zusam-

handelnden und betheiligten Personen, noch dem Referenten eigen sei. Wenn der Herr schlechtweg den Jüngern ankündiget: *Λαζαρος απεθανε*, so können diese Worte nur bedeuten, daß Lazarus wirklich gestorben, nicht etwa, daß Lazarus todt zu sein scheine; seine Jünger konnten ihn nicht anders verstehen und der Evangelist kann nichts Anderes dabei denken, wenn er diese Worte einfach mittheilt. Wenn aber Christus diese Worte aussprach, was nicht geleugnet wird, so muß er auch selbst den Lazarus für wirklich todt gehalten haben; seine Worte bezeichnen den wirklichen Tod, wie sie auch verstanden wurden; er konnte sich aber nicht anders ausdrücken, als er dachte, nämlich einen Zustand, der ihm als Scheintod gewiß wäre, als wirklichen Tod bezeichnen; ein solcher Zwiespalt des Innern und Aeußern kann in dem Charakter des Herrn keinen Platz finden. Auch Maria und Martha denken an nichts weniger, als an die Möglichkeit eines nur scheinbaren Todes, sonst würden sie den Lazarus nicht begraben, oder, wenn sie erst später auf diese Vermuthung gekommen wären, ohne auf den Herrn zu warten das Grab geöffnet haben; Martha ist so ferne von dieser Meinung, daß ihr schon der Anfang der Verwesung gewiß ist. Die Worte des Herrn: *Λαζαρε δευρο εξω* haben nach der Analogie anderer Stellen die Bedeutung, daß mit denselben Lazarus in das Leben zurückgerufen wird, daß sie die Machtworte sind, welche das Wiederaufleben des Lazarus setzen; s. Joh. 5, 8. Matth. 8, 3. 9, 6. 29. a. In diesem Sinne berichtet sie der Evangelist und so müssen sie auch die Gegenwärtigen überhaupt aufgefaßt haben, wenn auf den Ruf des Herrn, ohne daß inzwischen etwas Anderes vorgegangen ist, Lazarus sich erhebt. Da aber bei den Jüngern und den übrigen gegenwärtigen Personen vorher die Ansicht fest war, daß Lazarus wirklich todt gewesen und die Erzählung gar keine Spur von einer Umänderung dieser Ansicht aufweiset, so müssen sie diese That als eine Todtenerweckung im eigentlichen Sinne angesehen haben und der Evan-

selbst berichtet sie auch als eine solche, indem er einfach die Auferweckung aus dem Zustande, den er als Zustand des Todes ansieht, referirt. Hätte aber der Herr das Bewußtsein gehabt, daß nur ein zurückgetretenes Leben bei der Eröffnung des Grabes wieder Kraft gewonnen habe, so konnte er durch sein Benehmen nicht das Ansehen eines wahrhaften Todtenerweckers sich verschaffen und es beibehalten wollen; eine solche Täuschung ist bei ihm nicht denkbar; er würde, wenn er ohne seine Absicht eine irrthümliche Ansicht veranlaßt hätte, den Irrthum nachträglich beseitiget haben. Dafür, daß dieses Wunder von den Leuten für eine wirkliche Todtenerweckung angesehen wurde, spricht auch der Umstand, daß es ein großes Aufsehen gemacht hat; die Synedristen befürchten jetzt einen Aufstand gegen die römische Herrschaft und die Furcht vor ihren Heereszügen veranlaßt im hohen Rathe den Vorschlag, den Herrn zu tödten. Strauß hat wohl eingesehen, daß nach dem Wortsinne hier eine wirkliche Todtenerweckung erzählt wird, was bei einer unbefangenen Betrachtung gar nicht zweifelhaft werden kann; er fand sich deßhalb zur mythischen Auffassung veranlaßt, wogegen wir mit Herrn Schweizer den historischen Charakter der Erzählung festhalten. Es ist also falsch, daß in den Wundererzählungen außer den galiläischen Stücken nur ein relativer Wunderbegriff herrsche, daß sie sich eben dadurch von den galiläischen Wundern, wie z. B. von der Wasserverwandlung unterscheiden und es läßt sich daher von diesem Gesichtspunkte aus kein Beweis für spätere Einschaltung finden.

Es soll drittens in den galiläischen Städten eine andere Wunderschätzung vorkommen, als in dem übrigen Evangelium. In den andern Theilen des Evangeliums, wird bemerkt, erscheinen die Wunder in einem untergeordneten Verhältnisse zur geistigen Wirksamkeit des Herrn auf das Seelenleben und ein durch die Wunder erregter Glaube werde als nicht befriedigend hingestellt; in jenen Theilen gelten aber die σημεια als Wunder im eigentlichen Sinne als das

Höchste und der durch sie erweckte Glaube als ein befriedigender.

In Ansehung dieser Bestimmungen ist zuerst darauf aufmerksam zu machen, daß Herr Schweizer da im evangelischen Texte eine Entgegenstellung von Wundern im eigentlichen Sinne und geistiger Wirksamkeit findet, wo der Text einen niederern Grad der Aeußerung der messianischen δοξα, ein geringeres σημειον, einem höhern Grade dieser Manifestation entgegenstellt, welcher σημεια im eigentlichen Sinne und geistige Wirksamkeit zugleich begreift. So K. 1, 51. und 52. Im lezten Verse spricht offenbar Jesus von der Wirksamkeit göttlicher Kräfte in seiner Person überhaupt; seine Worte sind ebensowohl auf seine Wunderthätigkeit, als auf seine Macht der unmittelbar geistigen Wirkungen zu beziehen. Der Verfasser dieses Verses hat also das Bewußtsein von Wundern im eigentlichen Sinne, welche das vorausgehende σημειον übersteigen, d. i. welche die messianische δοξα auf eine mehr sprechende Weise offenbaren. Wenn nun das folgende Stück K. 2, 1—12. die Wasserverwandlung als ein solches μειζον erzählt, so entsteht nichts weniger als ein Widerspruch mit V. 52; denn dieses Wunder gehört nach dem Sinne von μειζω wirklich unter diese größern Dinge, in die eine Klasse derselben, wenn es im Verhältnisse zum vorausgehenden Vorfalle größer ist und es ist in der That ein größeres σημειον, wie in die Augen fällt. Es werden nach dieser Auffassung in dem Stücke K. 2, 1—12. die Wunder auch nicht als das Höchste in der messianischen Wirksamkeit hingestellt, also auch über die geistige Thätigkeit des Herrn gesezt; denn die Wasserverwandlung wird nicht erzählt als ein μειζον im Verhältnisse zur messianischen Thätigkeit überhaupt, also auch zur geistigen Wirksamkeit, sondern als ein μειξον im Verhältnisse zum vorausgehenden Vorfalle, welchem V. 52. höhere Wunder und geistige Thätigkeit zugleich entgegengestellt sind. Das Verhältniß der Wunderthätigkeit zur geistigen Wirksamkeit des Herrn ist K. 2, 1—12.

gar nicht berührt; es wird nur die höhere Wunderthätigkeit in einem Beispiele vorgelegt.

Den Wundern im eigentlichen Sinne legt das Evangelium Johannes überhaupt die Bedeutung bei, daß sie eine sinnliche Vermittlung des Glaubens an Christus sind und ihr Verhältniß zur unmittelbar geistigen Wirksamkeit Christi ist in dem Evangelium so dargestellt, daß sie diese vorbereiten und begleitend unterstützen. Die Bedeutung einer sinnlichen Vermittlung des Glaubens haben die Wunder aber auch in den galiläischen Stücken; die Wunder erzeugen Glauben, 2, 11. 4, 53., und als Thatsachen, welche die δοξα Christi manifestiren und dadurch Glauben erwecken, sind sie erzählt, nicht um ihrer Außenseite willen. Wenn man die ursprüngliche Verbindung der Rede K. 6. mit dem vorausgehenden Wunder anerkennt, so tritt auch hier das angegebene Verhältniß zur unmittelbar geistigen Wirksamkeit Christi hervor; dieses Wunder soll den Lehrvortrag des Herrn und ihren Eindruck vorbereiten. Wenn aber in den andern galiläischen Stücken das Verhältniß der Wunder zur unmittelbar geistigen Wirksamkeit gar nicht hervortritt, so schließt man zu viel, wenn man jene schlechtweg über diese gestellt findet. Wenn ferner der auf Wunder beruhende Glaube in dem Evangelium als ein noch unvollkommener hingestellt ist und der durch geistige Wirksamkeit Christi begründete eine höhere Stelle einnimmt, so kann auch in diesem Gegenstande den galiläischen Stücken kein Widerspruch zugeschrieben werden. Sie berichten nur schlechtweg, daß die Wunder Glauben erregten und es ist zuviel in die Worte gelegt, wenn man diesen Glauben als einen schon befriedigenden bezeichnet findet.

Was also die Werthschätzung der Wunder anbelangt, so ist auch in diesem Punkt die Verschiedenheit in den galiläischen Stücken und in den übrigen Theilen des Evangeliums nicht vorhanden, welche man annimmt und es kann also auch daher kein Beweis für die Einschaltung der galiläischen Stücke genommen werden.

Was viertens die stylistischen Abweichungen anbelangt, so weiß unser Kritiker nur wenige zu nennen; in der ersten galiläischen Erzählung z. B. nur eine einzige. Der Ausdruck: ἡ ὥρα μου ist hier von dem für die Manifestation der δόξα Christi geeigneten Zeitpunkte gebraucht, während er sonst seine Todesstunde bedeutet. Allein was kann und soll daraus geschlossen werden? — Wenn nach dem hellenistischen Sprachgebrauche der Ausdruck: ἡ ὥρα in Verbindung mit einem Personalpronomen überhaupt in verschiedenen Beziehungen gebraucht wurde, wie dies der Fall ist, vgl. Luk. 22, 53., so konnte auch Johannes eine verschiedene Anwendung von denselben machen und weder aus dem Gebrauche dieses Ausdruckes, noch aus den wenigen Abweichungen, welche in den andern Erzählungen bezeichnet werden, kann auf einen andern Verfasser geschlossen werden.

Die Ansicht von einer spätern Einschaltung der galiläischen Stücke zeigt sich also in keiner Hinsicht als begründet, sie verliert ihre hauptsächlichsten Stützen, sobald die Gegenstände, in welche diese liegen sollen, genauer angesehen werden. Die Annahme von kleinern Einschaltungen lehnt sich aber jener Ansicht an und sucht in jener Festigkeit; sie muß also gleichfalls aufgegeben werden, wenn jene unhaltbar ist, d. i. es muß überhaupt die Ansicht von einer spätern Ueberarbeitung des Evangeliums aufgegeben werden.

So wenig wir nun aber auch mit Herrn Schweizer in Betreff der Ansicht von zweierlei Bearbeitern des Evangeliums Johannes zusammenstimmen, so wenig wir ferner seinen natürlichen Wundererklärungen (S. 125—164) und seiner Vergeistigung des evangelischen Inhaltes (S. 208 ff.) beitreten können, so müssen wir doch anerkennen, daß sein kritisches Verfahren gar nicht zusammengestellt werden darf mit der Kritik, die in den Schriften von Lützelberger und Bauer ausgeübt wird. Herr Schweizer erweiset im Verhältnisse zu jenen Kritikern viel mehr wissenschaftlichen Ernst und Interesse für die Wahrheit, und wir zweifeln nicht, daß wiederholte

kritische Forschungen ihn auf die traditionelle Ansicht von der Ursprünglichkeit des ganzen Evangeliums oder von der Johann. Echtheit seines ganzen Umfanges zurückführen werden.

6.

Homilienkranz für das katholische Kirchenjahr. Von Joh Emanuel Veith, Domprediger an der Metropolitankirche zu St. Stephan. Fünf Bände. Wien, 1837—1839. Verlag von Mayer und Compagnie.

„Es ist eine Beobachtung, die man täglich anzustellen Gelegenheit hat: wo der rechtmäßige Herr nicht daheim ist, macht der Diener sich breit, und wo der Glaube nicht die Herrschaft führt, sitzt die gemeine Moral oben an. Der rechte lebendige Glaube ordnet das Innere des Menschen, läutert das Herz und belehrt es über alle Pflichten, er ist der eigentliche Herr des Hauses, das Licht, das alle übrigen Geisteskräfte leitet und regiert. Wo er jedoch in ein gewisses Dunkel sich verliert oder gänzlich fehlt, da stellt sich der gemeine Menschenverstand, der so schnell bereit ist, über sein eigentliches Gebiet hinauszugehen, mit großer Anmaßung in den Vordergrund und gefällt sich in der Verkündigung einer dürren Moral, die Alles in Ordnung bringen soll, obwohl sie ohne Kraft und Leben ist, die auch Niemand gern von Andern hören mag, weil ja jeder das bündigste Sittengesetz, in schwer verlöschlichen Zügen, im eigenen Herzen trägt. So geschieht eine Art von Rückschritt vom Neuen Bunde zum Alten, vom Gesetze der Gnade zu jenem der Furcht, aber freilich ohne Segen von Oben, ohne Lebensodem des heiligen Geistes." — Also beginnt Emanuel Veith den Vortrag, den er am 6. Sonntage nach Pfingsten über die „Speisung der vier Tausende" gehalten. Und wir beginnen mit jenen

Eingangsworten die Anzeige seines „Homilienkranzes,“ weil sie wenigstens im Allgemeinen dem Leser schon den Standpunkt bezeichnen, den der verehrte Herr Verfasser in seinen homiletischen Arbeiten einnimmt. Wenn nämlich die Wahrheit obiger Behauptungen auf irgend einem Gebiete sich nachweisen läßt, so ist es auf dem der kirchlichen Beredsamkeit. Wenn der Nachwelt alle anderen Zeugen verstummten, wenn ihr nichts übrigte selbst von der ganzen theologischen Literatur, als blos die homiletischen Leistungen der neuern Zeit, so müßte deren bereits ausschließlich moralisirender Charakter allein schon den Zeitraum, dem sie angehören, als eine Periode des Unglaubens bezeichnen, in der nicht der regelmäßige Herr dem Haushalt vorgestanden, sondern der Diener sich nur allzubreit gemacht. Der Herrschaft des „gemeinen Weltverstandes“ verfallen mochten und konnten selbst die rechtmäßigen Propheten nimmer von Christo, dem Gottes- und Menschensohne, nimmer von seiner Braut, der katholischen Kirche und ihren Schätzen predigen, sondern meist nur „von Tugend, Genügsamkeit, Bürgerpflicht und Häuslichkeit, vom Dasein Gottes, von Unsterblichkeit der Seele &c., so ihre Zuhörer in der Wüste umherführend, zwischen dürren moralischen Begriffen und Abstraktionen, die, wie der Dichter sagt, schon getrocknet aufkeimen.“ Ja die Tyrannei jenes faden und hausbacknen Deismus und Moralismus griff so sehr um sich, daß sogar solche, die zum „grünen Holze“ gehören wollten, sich rationalistischer Anwandelungen nicht erwehren konnten und Predigen drucken ließen „über den Nutzen der Religion, des Glaubens &c.,“ wie man etwa Gymnasiasten de utilitate historiae, linguae latinae etc. Stylübungen ausarbeiten läßt.

Je unerquicklicher und ermüdender nun die Lectüre solcher Kanzelvorträge ist und je unbefriedigter man sie fast durchweg bei Seite legt: desto erfreulicher ist es, in Emanuel Veith wieder einen katholischen Prediger erlangt zu haben,

der durch reiche Produktivität nicht minder als durch Originalität in Wahl, Auffassung und Darstellung des homiletischen Stoffes ausgezeichnet ist. Der „Homilienkranz für das katholische Kirchenjahr," der uns zur Anzeige und Beurtheilung vorliegt, ist die neueste Sammlung von eigentlichen Kanzelvorträgen, die Veith herausgegeben. Auch ist sie vollendet, sie enthält Homilien für alle Sonn- und Feiertage, auf einige sogar zwei, und außerdem 7 Homilien über die 7 lezten Worte des Herrn, eben so viele für die Bittwoche, Eine auf das Fest des heil. Leopoldus, Markgrafen von Oestreich, und auf das Fest des heil. Apostels Johannes, und zwei auf den Vorabend des Neujahrstages [1]); — während die vier erschienenen Bände der „homiletischen Vorträge für Sonn- und Festtage" (Wien bei Sollinger 1834 und 1835) nur bis zum Pfingstmontage (incl.) reichen.

Die Geschichte der geistlichen Beredsamkeit bezeugt, daß — wie schon aus der Natur der Sache erhellt — die Prediger der katholischen Kirche jederzeit in dem Grade wahrhaft große Redner und Verkündiger des göttlichen Wortes geworden, als sie einerseits so recht in der Mitte der katholischen Wahrheit ihre Basis hatten, ganz und gar im Glauben der Kirche wurzelten, diesen in seiner Tiefe nicht minder als in seinem Umfange klar und lebendig erfaßten und — was eine Hauptsache — seine Wahrheit im eignen Leben erprobten; und andrerseits mit dieser ihrer kirchlichen Basis eine tiefe Einsicht in ihre Zeit und deren Bedürfnisse, ein Durchschauen ihrer guten und bösen Potenzen und Bekanntschaft namentlich mit den wissenschaftlichen Leistungen verbanden; und als sie endlich eben als Lehrer und Prediger der katholischen, der allgemeinen Kirche ihr Lehramt auch in dem Sinne als ein überkommenes ansahen, daß sie sich in einem lebendigen Zusammenhange, in einer

1) Im Inhaltsverzeichniß des 5ten Bandes ist die Homilie „auf die unbefleckte Empfängniß Mariä," die S. 218 ꝛc. steht, ausgelassen worden.

wesentlichen Gemeinschaft mit ihren großen Vorgängern im kirchlichen Lehramte wußten und dieß durch materielle und formelle Bezugnahme auf selbe bezeugten. Also Altes und Neues aus ihrem Schatze hervornehmend, die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindend — weil durch Einen Glauben in der Einen göttlichen Wahrheit und in dem Einen göttlichen Leben stehend und von ewigem Grunde aus das Zeitliche und Vergängliche beherrschend — vermochten sie auch zu „reden wie Einer, der Gewalt hat„, und durch den in die Furchen der Zeit gestreuten Saamen der Ewigkeit auch die Zukunft mit Gegenwart und Vergangenheit zu paaren. In wie ferne und in wie weit nun der Verfasser des „Homilienkranzes" an jenen — wie uns bedingt — wesentlichen und charakteristischen Merkmalen partizipire, mögen die Leser aus dem, was nun im Einzelnen folgt, selbst entnehmen.

Die Homilien, aus denen jener Kranz um das katholische Kirchenjahr gewunden ist, sind bereits alle höherer Art; nur einige wenige könnte man etwa (wenn gleich nicht ganz strenge) in die Klasse der s. g. niederen Homilien einreihen. Da also gewöhnlich — ohne deßhalb eigentlich „Predigt" zu sein — eine Einheit in selben ist, ein Grundgedanke unter Zugrundlegung der Perikope, einzelner Texte 2c. nach verschiedenen Seiten oder von verschiedenen Gesichtspunkten durchgeführt wird, so wird derselbe oder seine einzelnen Momente, wie es bei der höheren Homilie gewöhnlich der Fall ist, jedesmal am Schlusse des Einganges namhaft gemacht und zwar meistentheils in Form einer direkten oder indirekten Frage. Wird hiedurch schon die Aufmerksamkeit der Zuhörer bei seinen Vorträgen mehr angeregt, als durch unumwundene, bestimmte und fertige Angabe der darzustellenden Wahrheit, so gewinnt diese noch mehr Interesse durch ihre neue und originelle Fassung, sowie durch die Auswahl des Stoffes selbst. — Gleich am ersten Adventsonntag macht er den Uebergang vom Exordium zur Angabe der abzuhandelnden Gegenstände folgendermaßen: „— Wie jedoch in jeder Land-

schaft vor unsern Augen ein Hintergrund sich ausdehnt, der am Horizont in Duft verschwimmt; ein Mittelgrund, dessen Gelände und Fluren wir viel deutlicher wahrnehmen, und endlich ein Vordergrund als der Raum, der unsere nächste Umgebung bildet, so giebt es auch einen Tag des Herrn im eigentlichsten und umfassendsten Sinn, der in weiter, unkenntlicher Ferne oder Zukunft liegt; einen andern auf unser Einzelleben bezüglichen, der uns viel näher zu stehen pflegt, als wir zu denken gewohnt sind, und einen dritten im Vordergrunde der Gegenwart, den wir dennoch nur zu oft verkennen oder nicht beachten. Mit diesem dreifachen Tage des Herrn soll unsere heutige Betrachtung sich beschäftigen." Text: Luc. 21, 27. Am Sonntage vor Epiphanie, dessen Evangelium den Herodes als gewaltigen Weltherrscher, das Kind Jesus aber fliehend rc. darstellt, heißt es in der betreffenden Homilie: „— — Herodes stirbt und verdirbt auf klägliche Weise und das Kind kehret zurück, um zur geistlichen Weltherrschaft heran zu gedeihen. Die irdische Größe und Herrlichkeit in ihrem Untergange, und die himmlische Herrlichkeit in ihrem Aufgange, die sind es, die wir heute rc." Die Homilie auf den ersten Fastensonntag führt durch: „Christus ist versucht worden, damit sein unwandelbarer heiliger Wille sich erprobe, und wir rc. damit unser wandelbarer Wille sich befestige. Dreifach ward Christus versucht, um unser Hohepriester, unser Meister, unser Herr oder König zu werden; dreifach werden auch wir versucht, um mit freier Wahl in die Verdienste dieses Hohepriesters einzugehen, die Gebote und den Weg dieses Meisters zu bewahren, und ihm, dem Herrn, für immer und ewig eigen zu werden. Alles dieses rc."— Luc. 11, 12 veranlaßt am 3. Fastensonntag unsern Prediger zur Beantwortung folgender Fragen: „Wer ist der starke Gewaffnete, der seinen Vorhof bewacht? Wo ist der Vorhof, der von ihm bewacht wird? Wer ist der Stärkere, der ihn überwältigt und seine Waffen ihm nimmt?" — Am

darauffolgenden Sonntage wird gezeigt: „Was wir lernen, wenn wir das Wunder der Brodvermehrung mit den Augen des gemeinen Weltverstandes betrachten; und was hinwiederum, wenn mit dem Auge des Geistes —?“ Am Palmsonntage wird zur Beherzigung gegeben: die „Vereinbarung von Hoheit und Demuth, von Sanftmuth und Allgewalt“ in Jesus Christus — oder seine Macht über uns, wie er sie als ein König der Herrlichkeit in jedem Falle besizt, und wie er sie als ein König voll Sanftmuth über uns zu besitzen wünscht. — Soll der Dank, der Jubel und die Anbetung, von der des Christen Seele am heil. Ostertage durchdrungen ist, soll dieses Alles ausgesprochen werden in einem einzigen Worte, so lautet es: Alleluja. Es wird darum — heißt es in der Homilie des Auferstehungtages — vorzüglich angestimmt am heutigen Tage, denn heute feiern wir ꝛc. „Dieß Alleluja nun, als die Stimme der Freude, dieß Alleluja als die Stimme des Heiles, soll die Aufgabe unsrer Betrachtung sein!“ — Die von Jerusalem nach Emmaus wandernden Jünger begleitet sofort unser Homilet mit den Zuhörern, um diesen zu zeigen, „wie trübe und trostlos der Anfang ihrer Wanderung, wie auf jedem Schritte heiterer und freudiger, da ein durch Nebelwolken verhülltes und doch die Nebel durchbrechendes Licht ihren Weg erhellte, wie herrlich zulezt und wie glänzend das Ziel.“ — Worüber die Apostel trauerten, darüber freute sich die Welt. So hatte es der Herr nach dem Evangelium des dritten Sonntags nach Ostern verheißen. „Die weltliche Freude und der todte Christus, die geistige Freude und der lebendige Christus“ sind deßhalb die beiden Gesichtspunkte der Betrachtung an jenem Tage. Zu Dem, in welchem nach Joh. 16, 13. das ganze Werk der Erlösung sich vollendet, den Blick erhebend frägt unser Prediger am vierten Sonntage: „der Geist Gottes, der heil. Geist, wie so ist er Tröster? wie so der Censor oder Richter? wie so der Lehrer aller Wahrheit?“ Und da im Evange-

lium des sechsten Sonntags vom Zeugnisse jenes heil. Geistes und der Jünger von Christo die Rede ist, so dreht sich die Betrachtung um folgende zwei Hauptpunkte: „Das Zeugniß des heil. Geistes von Christo in jedem von uns, oder das Sakrament der Firmung, sodann unser Zeugniß von Christo als der Zweck der Firmung." Den Umstand, daß das Zusammenfallen des Dreieinigkeitsfestes mit dem ersten Sonntage nach Pfingsten ein Doppelevangelium hervorgerufen, weiß Veith so zu benützen, daß er zeigt, wie das Evangelium des Festes uns zur Erkenntniß des wahren Gottes, als des Dreieinigen; das Evangelium des Sonntags zur Erkenntniß unsrer selbst führe. (Was siehst du den Splitter 2c.) Diese beiden Erkenntnisse seien aufs innigste mitsammen verflochten, so daß an dem Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit zuerst das rechte Urtheil über uns selbst und sodann das über unsern Nächsten zu erlernen, weßhalb er fürs Erste das „Auge Gottes," das Licht der göttlichen Dreieinigkeit, sodann den Balken in unserem, und den Splitter im fremden Auge betrachten wolle. — Die Coena magna des Sonntags in der Fronleichnamsoctav wird in ihrer zweifachen Beziehung betrachtet, als das große Abendmahl nämlich, wie es bereitet wird als heiliges Meßopfer und wie es dargeboten wird als Sakrament des Altars (als heil. Communion). — Aus den scheinbaren Widersprüchen, die das Evangelium des zwanzigsten Sonntags nach Pfingsten in den tadelnden Worten Christi darbietet: „Soferne ihr nicht Zeichen und Wunder sehet 2c." — wird der Ausweg durch die Betrachtung gefunden: „Was der Glaube sei; sodann, wie es um jene Art von Glauben stehe, der Zeichen und Wunder fordert, endlich, welche Zeichen und Wunder es dennoch gebe, auf welche der Glaube sich gründet." Bei der Parabel vom unbarmherzigen Knecht werden die Fragen des Nähern erwogen. „Was bedeutet im Allgemeinen das Drosseln und Würgen (des Knechts)? Wer sind die Würger hienieden? Welche Würger und Scher-

gen harren ihrer jenseits?" — „Ist es erlaubt, dem Cäsar Zins zu geben oder nicht?" — fragten die Pharisäer den Heiland. Und Veith frägt: „Worin liegt die Bosheit und Verfänglichkeit dieser Frage für die damalige Zeit? Worin die Weisheit der darauf ertheilten Antwort für die damalige wie für alle Zeiten?" — und beantwortet diese Fragen in der Homilie des zwei und zwanzigsten Sonntags nach Pfingsten. Am Feste der heil. Apostel Peter und Paulus wird der Inhalt des Vortrages so angegeben: „Bleiben wir nun bei diesen Namen stehen, die eine so überaus große Bedeutung gewonnen, so frägt sichs allerdings, 1) aus welchem besondern Grunde der Herr seinem Jünger Simon den Namen Cephas oder Petrus beigelegt und 2) wozu er seinem Jünger Saulus den Gedanken eingegeben, sich fortan Paulus zu nennen? Es frägt sich außerdem noch, warum 3) von Petrus niemals ohne Paulus, von diesem nicht leicht ohne jenen Erwähnung geschieht, und was die Ursache sei, die beide Namen so innig verkettet?" — Im zweiten Vortrage auf den Allerseelentag sind folgende Fragen beantwortet: „Warum müssen die Seelen noch jenseits leiden? Und wenn es wirklich nöthig wäre, wie soll das möglich sein, daß Seelen leiden können, die doch von den Banden der Körperwelt gelöst? Und wenn wir auch einsehen und zugeben, daß sie wirklich leiden, wo finden wir den Zugang zu ihnen, wo die Mittel, ihre Leiden zu lindern? Drei Fragen, die freilich zu tief und zu groß sind, als daß rc. daher wir nur das Nöthigste rc."

Noch sei es uns vergönnt, unsern Lesern zu zeigen, welchen Stoff Veith an Festtagen der hl. Jungfrau zum Vortrage gewählt, und welchen er aus den „sieben letzten Worten des Herrn" geschöpft. Gleich der Name des Festes der unbefleckten Empfängniß Mariä lenkt ihn auf die Betrachtung der herrlichen Vorzüge, die Gott ihr ursprünglich, ohne ihr eigenes Mitwirken, in überreichem Maaße verliehen, auf die zu ihren Gunsten Statt gefundene Ausnahme von

einem Gesetze, das auf allen übrigen Menschen lastet.“ An Mariä Geburt lernen wir „zuerst die dreifache Quelle des Adels kennen, um sodann den dreifachen Adel zu würdigen, in welchem Maria durch alle Zeiten leuchtet.“ Am Feste der Heimsuchung Mariä sehen wir eine Zusammenkunft von unendlich hoher Bedeutung und Freudigkeit, die das Menschliche mit dem Göttlichen verkettet. Alles, was da geschieht ist herzerhebend und wunderbar, wie wir es näher erfassen, „indem wir den Besuch, die Bewillkommnung und das erste Zwiegespräch zwischen Maria und Elisabeth betrachten.“ An Mariä Himmelfahrt ist es „ihr Tod, ihre Aufnahme und ihre Verherrlichung, die im Geiste der kirchlichen Lehre“ betrachtet werden. —

Das dritte Wort, das unser Heiland am Stamme des Kreuzes gesprochen, das Testament des Erlösers an seine Mutter: siehe deinen Sohn, ward für Maria das schneidende Schwert, das ihre Seele durchdrang; und die andere Hälfte an den Jünger: siehe deine Mutter, ward für uns eine Quelle des reichhaltigsten Trostes. Beides wird reiflicher erkannt, indem in der dritten Homilie erwogen wird: 1) „wie Maria die leztwillige Verfügung ihres Sohnes und Herrn aufnahm und bewahrte, und 2) wie wir die andere Hälfte seines Gebotes aufnehmen und verstehen sollen: siehe deine Mutter.“ — Beim fünften Wort des sterbenden Heilands: „Mich dürstet,“ frägt Veith: „Was ist nun Besonderes an diesem einfachen Worte? Ist es etwas Anderes als der Ausdruck tödtlicher Erschöpfung und äußerster Bedürftigkeit? Nichts desto weniger muß es als ein großes Wort uns gelten, weil &c. So wird denn dieses Wort einen reichern Inhalt entfalten, als es auf den ersten Anblick erwarten läßt. Denn das ganze Leben und Leiden Jesu bis zu seinem Opfertode, — aber auch unser eignes Leben und Streben, unser Sehnen und Suchen ist ausgesprochen und bezeichnet mit dem Worte: Mich dürstet; und beides in seiner wechselseitigen Beziehung möge nun die

Aufgabe unserer Beherzigung sein." — Am Feste des heiligen **Leopoldus** endlich beschäftigen unsern Redner folgende Fragen: „Worin besteht diese Habe, von der hier die Rede ist? (Luc. 19, 26 rc.) Und wer hat, warum bekommt er noch mehr, ja bis zum Ueberflusse? Und wer nicht hat, wie so kann ihm genommen werden, was er hat, da hierin doch ein Widerspruch zu liegen scheint?" —

Das Vorgelegte wird hinreichen, um sich ein Bild von der Art und Weise zu machen, wie Herr Domprediger Veith jeweils aus einer ganzen Perikope oder aus einem einzelnen Texte den **Stoff für einen homiletischen Vortrag** eruirt. Ist er originell in der Auswahl, so ist er es nicht minder in der Fassung, Zusammenstellung oder Entgegensezung der ausgewählten Punkte. Wie das Eine Leben unendlich mannigfaltige Erscheinungsformen hat, so kann auch die Eine Wahrheit in ihren unendlich vielen Momenten auf die verschiedenste Weise aufgefaßt und dargestellt werden. Der jedesmalige Predigtstoff, der aus dem **alten**, katholischen, weil ewigen Offenbarungsschatze genommen ist, soll sich zu den etwa **neuen** Zuständen und Erscheinungen in **dem** Leben der Gläubigen in's rechte Verhältniß sezen und dergestalt selbst den Rang der Neuheit erhalten. Wie sehr unser Verfasser dies verstehe, liegt am Tage. Er weiß **einmal** dem **dogmatische Stoffe**, der meistentheils die Grundlage seiner Vorträge bildet, schon dadurch Interesse zu verschaffen daß er ihn einkleidet in eine **konkrete, anschauliche und lebendige Form**, und so nicht gleich von Vorn herein durch eine trockene, allzu schulmäßige Ankündigung den im Glauben noch weniger Erstarkten zurückschreckt, oder selbst den im Glauben Stärkeren durch allzugewöhnliche, abgenuzte Fassung langweilt. Natürlich verlangt es wesentlich der Charakter der Homilie, daß möglichst Text oder Perikope selbst jene konkrete Form darbiete. Geht dieses nicht an, so weiß unser Homilet die Lebendigkeit und Frische aus dem Leben des Kirchenjahres, aus der Idee des Festes oder der Festzeit

zu schöpfen, ja manchmal ist es ein einziges Wort — wie z. B. an Ostern das fröhliche „Alleluja", — das er zur Grundlage seines Vortrages macht. Auch pflegt es dann zu geschehen, daß er vom Festgedanken ergriffen freier sich bewegt, zum Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt nicht Epistel oder Perikope, sondern einen Text sich wählt, durch den etwa die Kirche selbst in ihren Gebeten, Gesängen rc. die hohe Bedeutung des Tages nahe legt, und höchstens im Fluge nur das Evangelium berührt. Freilich nähern sich dann solche Vorträge sehr dem eigentlichen Predigt-Charakter. Sodann sind die einzelnen Momente oder Gesichtspunkte, unter denen eine Wahrheit betrachtet wird, so gewählt, daß schon bei der Angabe des Themas bemerklich wird, daß die praktische, ethische oder paränetische Seite nicht ausser Acht gelassen, sondern eben in der Verbindung mit dem dogmatischen Elemente die wahre Begründung erhalte; wie denn überhaupt in gegenwärtiger Zeit nur so Kanzelvorträge wahrhaft erbauend werden können. Ausgezeichnet ist in dieser Beziehung die Auswahl des Stoffes für den ersten Sonntag nach Pfingsten, der zugleich das Fest der hochheiligen Dreieinigkeit (s. oben), wo das höchste Glaubensgeheimniß gewiß auf eine eben so fruchtbare als geistreiche Weise mit dem moralischen Texte des sonntäglichen Evangeliums verbunden ist. Manchmal gewinnen die zu behandelnden Wahrheiten dadurch an Interesse, daß sie in Form eines Bedenkens, Zweifels rc. oder mit gleichlautenden Worten angekündigt werden. Wenn z. B. am neunten Sonntage nach Pfingsten in demselben Evangelium erzählt wird, wie Jesus weinte und wie er die Käufer und Verkäufer mit Stricken zum Tempel hinaustrieb, so stellt Veith die Frage: „Wie vereinigten sich in dem Einen himmlischen Geiste so widersprechende Regungen des liebevollsten Mitleides und des flammenden Zornes? Warum zürnet er einem undankbaren Volke nicht, das binnen wenigen Tagen schon seinen Kreuzestod fordern wird, während er an jenen Käufern und Ver-

käufern die ganze Macht seiner Entrüstung übt und sie aus dem Tempel treibt? Das sind allerdings der Fragen genug ꝛc." Ansprechend dagegen durch Gleichklang einzelner Worte, auf denen der Ton ruht, so wie durch die Wichtigkeit des Inhalts ist folgende Ankündigung über das viertlezte Wort des Erlösers (Mein Gott, mein Gott, warum ꝛc.): "Wahrlich, wie eine herbe Klage, die schmerzlichste von allen, so je auf Erden gehört worden, lautet dieser Aufruf, und wiederum auch wie eine schwere, verwickelte, räthselhafte Frage, zu welcher der Gläubige einer vollen Antwort und Lösung bedarf. Und haben wir vor Allem die Klage gehörig aufgefaßt und gewürdiget, so wird dann auch die Frage nimmer räthselhaft bleiben." —

Daß übrigens die Aufmerksamkeit des Zuhörers nicht erst durch Angabe der darzustellenden Wahrheiten in Anspruch genommen werde, daß sie vielmehr schon durch die Art und Weise, wie diese eingeleitet werden, in Anspruch genommen ist, werden sich unsre Leser überzeugen, wenn wir einige Exordien aus dem Homilienkranz ganz oder auszugsweise vorgelegt haben.

Wie in dem Exordium der Homilie auf den heil. Ostertag das Alleluja, der Jubel und die Freude der vernünftigen Creatur eingeleitet wird durch den Jubel im Leben der vernunftlosen Creatur: so dient eine Erscheinung aus der leztern, aus dem Naturleben, gleichfalls zur Vorbereitung des Themas in der Homilie auf den vierten Sonntag nach Ostern. Sie beginnt: „Wer einen mäßigen Hügel ersteigt, der nur einige Thurmhöhen über die Niederung sich erhebt, behält die Städte, die Dörfer, die einzelnen Gebäude und Bäume der Gegend dermaßen in der Nähe, daß alle diese ihm bekannten Gegenstände noch sehr deutlich seinem Auge sich darstellen. Anders ist es auf der hohen, einsamen Felsenkuppe eines Berges, der weit über Ebenen und Gebirge hinausragt und dadurch eine weite Landschaft beherrscht. Wer auf solcher Höhe steht, die schon die Wolken-

region erreicht, der hat über seinem Haupte tiefblaue Luft, unter seinen Füßen verschwimmen alle niederen Bergketten, Wälder und Ebenen in undeutliche Flächen; aber mitten in dem unermeßlichen Raume wird ihm einsam und unheimlich zu Muthe, und das Auge vermag nicht diese Fernen zu durchdringen. Einen ähnlichen Eindruck erfahren wir bei der stufenweisen Betrachtung der Thatsachen, die den Inhalt des Glaubens bilden. Vom Advent nämlich bis Ostern beschäftigt uns die Kirche mit der Ankunft und Jugend Christi, mit seinem Wirken und Leiden auf Erden, seinem Tode und seiner Auferstehung — — — es ist der leibliche Christus, den wir da noch vor Augen haben, und führt uns zwar jede dieser Anschauungen zu einem höhern Standpunkte empor, so bleiben wir doch immer noch nahe an der Erde. Mit der Auferstehungsfeier hingegen beginnt schon ein höherer Aufschwung; da entfernt sich der leibliche Christus mehr und mehr, er nimmt Abschied von der Erde — und verweiset uns auf seinen Stellvertreter, den heiligen Geist. — — — Und wenn schon der auferstandene und verklärte Christus über unsere gewöhnliche Begriffe erhaben ist, wie erst der Geist, den Er sendet, der vom Vater ausgehet und vom Sohne? Von diesem Geiste nun ist im heutigen Evangelium hauptsächlich die Rede; ihn verheißt Christus den Jüngern und der ganzen Kirche, und zwar erstlich als Tröster — —; als Censor oder Richter — — —; endlich als Lehrer der Gesammtheit. Zu ihm also, in welchem das ganze Werk der Erlösung sich vollendet, sollen wir unser Auge erheben rc."

Hier also wird an einer optischen Wahrnehmung versinnlichet, wie schon im Leben des Heilandes unser Auge vom Leiblichen und Sichtbaren allmälig auf das Geistige und Uebersinnliche, vom Anschaulichen rc. zum minder Erkennbaren oder Unbegreiflichen gewendet werde, wie aber die Wirksamkeit seines Stellvertreters, des heiligen Geistes, ganz und gar über unsern menschlichen Gesichtskreis, über unsre gewöhnlichen Begriffe erhaben sei. Wie aber könnte eine Haupt-

aufgabe des Exordiums, den Zuhörer aufmerksam zu machen, — in unserm Falle passender gelöst werden? Einigemal, wo irgend ein Vorgang mit den Pharisäern die Grundlage der Homilie bildet, werden gleichfalls im Eingange treffende Bilder, Analogien ꝛc. aus dem Naturleben zur Schilderung des Pharisäismus benützt, wie z. B. am 16ten Sonntage nach Pfingsten:

„Wenn jede Mauer, jede starre Felsenwand von der Gluth der Mittagssonne erwärmet wird, und es dennoch Menschen giebt, die in den schönsten Sommertagen mitten im Sonnenschein frieren, so werden wir keinen Anstand nehmen, sie als Kranke zu betrachten, die eben vom Fieberfroste gerüttelt werden, oder in denen aus andern Ursachen die Lebenswärme fehlt. Wenn wir nun Leute beobachten, die bei dem Erhabensten, Heiligsten und Schönsten, was das Leben bietet, unbewegt und gleichgiltig bleiben oder vollends sich bemüssiget fühlen, mit Achselzucken irgend einen frostigen oder hämischen Tadel auszusprechen, was sollen wir von Solchen erst halten? Wo ist wohl da Gemüth, Gefühl und geistiges Leben? Um ein recht grelles Beispiel davon zu finden, dürfen wir nur bei dem Inhalte unsres Evangeliums verweilen ꝛc. — Die ewige Sonne war vor ihren Augen aufgegangen und verbreitete die Fülle ihres Lichtes und ihrer Wärme ꝛc. sie aber verschlossen ihr Herz ꝛc. sie wußten nichts besseres zu thun, als ihn gleich tückischen Raubthieren zu belauern ꝛc.“

Die lezte Vergleichung ist eigens ausgeführt im Exordium des 22sten Sonntages nach Pfingsten Bd. III. S. 241.

Zum Texte der Charfreitags-Homilie wählte Veith Deut. 28, 66: „Und es wird dein Leben gleichsam schwebend sein vor dir und du wirst fürchten bei Tag und bei Nacht“ — und beginnt selbe also:

„Wenn wir doch über uns den Adler gewahren, wie er mit ausgebreiteten Schwingen in langsamen Kreisen sich bewegt, ohne daß wir seine Flügelschläge bemerken, so wissen wir wohl, daß er durch seine Körperlast zur Erde fallen

müßte und daß nur seine Muskelkraft ihn oben erhält, die gegen die Schwerkraft ankämpft, und deßhalb nennen wir sein scheinbares Stillehalten ein Schweben. Mit demselben Worte bezeichnen wir auch das Schwimmen der Wolken in der Luft, so lange es noch unentschieden bleibt, ob sie rc. Wie verhält es sich aber mit dem jeweiligen Zustande unsres irdischen Lebens? Erfassen wir es von seiner natürlichen oder leiblichen Seite, so erscheint es als ein stetes Schwanken zwischen Bestehen und Vergehen, als ein Schweben über dem Abgrunde, indem es einerseits aufrecht erhalten wird durch das, was wir Lebenskraft nennen, und wodurch das organische Wesen sich in seiner Eigenthümlichkeit behauptet, andrerseits wieder unaufhörlich gefährdet und angefeindet von inneren und äußeren Gewalten der Zerstörung. Betrachten wir es wieder nach seinem sittlichen Wesen, nach seinem geistigen Inhalt, so erkennen wir daran ein stetes Schwanken zwischen der Höhe und Tiefe, zwischen dem Verlangen nach Gott und den selbstischen Trieben...... Nicht in jedem Augenblicke sind wir uns dieser Zustände deutlich bewußt ... So wie aber plözlich einmal irgend eine drohende Gefahr, einem Blize gleich, in unseren Lebenskreis niederfährt...., dann wird uns die Schwankung unsres Daseins deutlich, dann begreifen wir wohl — —, was mit den Worten der Warnung gemeint sei, die Moses einst zu seinem Volke sprach: dein Leben wird rc. — Auf welche schroffe Spize stellt uns nun die Feier des heutigen Tages? Welch einen schrecklichen Anblick führt sie uns vor Augen? Das wesenhafte Leben — —, Christus Jesus schwebt ans Kreuz gefesselt zwischen Himmel und Erde, zwischen Leben und Tod; der Heilige und Gottgesandte fühlt sich von Gott verlassen, der Retter der Menschheit erscheint hilf- und rettungslos, die Weisheit ist dem Hohne preis gegeben, die ewige Liebe wird von der Wuth des Hasses angefallen, das Leben wird gemordet, der einzig Gerechte als Uebelthäter hingerichtet, das Licht der Welt verhüllt sich in Finsternissen, der

König der Menschen stirbt den Sklaventod. Welch eine furchtbare Spannung, welch ein Begegnen der grellsten Widersprüche? Auch hier sehen wir das Wort verwirklichet: dein Leben wird schwebend sein ꝛc. — Soll nicht auch das andere zugleich sich geltend machen: und du wirst fürchten bei Tag und bei Nacht? — — Betrachten wir vor Allem dieß Leben selbst, das vor unsern Augen am Kreuze schwebt, nach seinem leiblichen Erscheinen ꝛc.“ —

Sind die in diesem Eingange vorkommenden Gegensätze, deren Durchführung im natürlichen und geistigen Leben an der Hand des Textes selben äußerst interessant macht, schon mit dem Begriffe oder der Vorstellung des Schwebens gegeben: so werden sie dagegen in andern Eingängen, die gleichfalls vom Naturleben ausgehen, auf eine höchst überraschende Weise angebracht, wie z. B. am Feste aller Heiligen: „„Der Winter ist vergangen, der Regen hat aufgehört, die Blumen sind auf unsrer Erde erschienen, die blühenden Weinberge hauchen ihren Duft.““ So lesen wir im hohen Liede. Unser Gesang ist entgegengesetzten Inhalts; denn längst sind die Erndten von den Feldern verschwunden, das Gras der Fluren ist vom Reife versengt, die Blätter fallen, die Regengüsse wechseln mit Schneeflocken, der Winter naht mit langsamen doch sichern Schritten. Je öder jedoch, in unserm Klima, die Oberfläche der Erde, desto schöner zeigt sich bei heitern Nächten der Himmel, desto reicher und glänzender die Sternbilder, die an ihm kreisen. So ermahnt uns auch heute die Kirche, hinan zu blicken zu den leuchtenden Sternen, zur Blüthenflur und den Palmen einer andern Region, von der nur der Glaube uns Kunde giebt; sie feiert das Fest aller Heiligen, das Andenken aller der Trefflichen, die auf Erden gleich uns gekämpft ꝛc.“ Verglichen kann damit werden das Exordium im Bd. V. S. 81., das beweist, wie mannigfaltige Beziehungen unser Homilet demselben Bilde abzugewinnen verstehe. Verwandt mit diesen Eingängen, die vom Naturleben in die geistigen Regionen

einführen, sind diejenigen, die den Uebergang zum Thema durch Verhältnisse, Sitten und Gebräuche des Familien-, gesellschaftlichen, bürgerlichen oder politischen Lebens vermitteln. Als Beispiel stehe hier das Exordium am Kirchweihfeste.

„Wenn die Mauern eines im Werden begriffenen Hauses bis zur beabsichtigten Höhe hinan geführt sind und nun die Zimmerleute dort sich anschicken, den Dachstuhl darauf zu setzen, so richten sie oben den Gipfel eines Tannenbäumchens auf, von welchem buntfarbige Bänder flattern zum festlichen Zeichen. Worin beruht die Freude, die sich daran kund geben soll? Darin, daß auf dem Platze, der vordem öd und wüst gelegen, ein neues wohlgeordnetes Gebäude, eine Schöpfung der Kunst und des Fleißes über die Erde sich erhebt. Da werden dann Familien einziehen, mit ihrem Lebensglück oder Gram darin wohnen, sich behaglich einrichten, auch wohl zu ihrer Zeit wieder auswandern oder aussterben und Andern Raum machen. Und nicht zu Wohnungen allein sind diese regelmäßigen, vor der Witterung geschützten Fachwerke bestimmt, sie dienen auch den Künsten und Gewerben zur Wohnstätte, deren das gesellige Leben bedarf &c. Nun giebt es aber noch eine Art von Gebäuden, die weder zur Bewohnung, noch zur Belustigung &c. dienen &c., dennoch werden sie hoch in Ehren gehalten und so gut als möglich ausgeschmückt; und wenn der Jahrestag ihrer Vollendung und Widmung wiederkehret, wehen und flattern wieder die Fahnen von der Zinne und künden ihre festliche Feier an, wie sie auch heute von uns in diesem Hause begangen wird. Und worin liegt die Ursache dieser Festlichkeit der Kirchweihe? Sie ist in ihrem ganzen Umfange ausgedrückt in den Worten, die der Herr im Hause des Zachäus gesprochen &c. (Luc. 19, 9). Denn was dort sichtbar geschah, wiederholt sich seither in jeder Stätte des christlichen Gottesdienstes. Im Hause des Zachäus kehrte der Erlöser ein, um ihm und den Seinigen Heil zu bringen; im Hause des Erlösers kehren wir ein, um Ihn und das Heil zu finden.“

Sehr geeignet, das Interesse der Zuhörer für den Vortrag zu erregen, sind auch die Exordien, in denen die Hauptwahrheiten der Homilie durch ein Sprichwort, durch den Ausspruch eines heiligen Vaters oder selbst durch Sentenzen heidnischer Weisen eingeleitet werden. Statt z. B. eine trockene Umschreibung des Gedankens zu geben, daß einst Jedem nach seinen Werken vergolten werde, beginnt die Homilie des 21. Sonntages nach Pfingsten folgendermaßen:

„Die reichhaltigsten Erfahrungen des Lebens drängen sich nicht selten in ein Sprichwort zusammen, — und in die Reihe solcher Sprüche gehört das Wort: Wie man in den Wald hineinruft, so ruft es wieder heraus. Das Echo ist die Rückkehr der Schallbewegung, und darum das Spiegelbild unsrer Stimme und Worte in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit; der Ausdruck unsers Rufes sei fröhlich oder klagend, spottend oder zürnend, das Echo giebt ihn aufs getreuste zurück. Aber auch unser sittliches Benehmen, unsre Gesinnung und Handlungsweise hat eine Stimme, die in andern moralischen Wesen ihr Echo findet; Zorn erweckt Zorn, Liebe ruft Liebe hervor, aufrichtige Höflichkeit wird mit gleicher Begegnung erwidert. Geht die Anwendung des Sprichwortes nur bis hierher? O keineswegs! Am Ende unserer irdischen Lebenswege steht wie eine Felsenwand die Gerechtigkeit, das ewige Gesetz; und unserem Geiste, unsrer Willensfreiheit gegenüber ist der Heilige und Wahrhafte, der Herr unser Gott ꝛc. (Bibelstellen). Wie wir also hineinrufen in die Ewigkeit, so ruft es von dorther wieder zurück. Wie unsre Gesinnungen und Thaten hinübertönen, so gestaltet sich auch von drüben her die Stimme unsres Gerichtes. — „„Aus deinem eignen Munde richte ich dich, du ruchloser Knecht.““ Eben diese Wahrheit wird uns auch in der heutigen Parabel vor Augen gestellt ꝛc.“

Die Pythagoräer hatten von ihrem Meister den Sinnspruch: „Wenn es donnert, so berühre die Erde.“ Dieser nun wird im Eingange der Homilie auf den 7. Sonntag

nach Pfingsten angeführt und also erklärt: „Sobald du demnach, so meinte jener Weltweise, in irgend einem Vorgange die Macht der göttlichen Gerechtigkeit ehrest, so berühre die Erde, demüthige dich in deinem Herzen, sei deines Ursprunges, deines Wesens und gegenwärtigen Zustandes eingedenk und lege die Hand ans Werk zur Uebung des Rechten und Guten. „„Demüthige gar sehr deinen Geist — lehrt ein Weiser höhern Ranges — denn die Strafe des Gottlosen ist das Feuer und der Wurm““ (Eccli. 7). Eine solche Donnerstimme nun tönt auch aus den Evangelien uns entgegen (Aussprüche Johannes des Täufers und des Heilandes). Wer sollte nicht erbeben vor diesem Ausspruche rc.? Die den Johannes hörten in der Wüste, erschracken wirklich und fragten sogleich rc. Er wies also ganz einfach hin auf gute Werke. Und fragen wir den Herrn, so hören wir: nicht Jeder, der rc. Wir sollen also nicht bloß Blätter und Blüthen, sondern auch Früchte bringen, damit uns nicht das Schicksal des Baumes treffe, der rc. Das Gleichniß demnach vom Menschen und vom Baume, von den Früchten und den Werken soll die Aufgabe unserer heutigen Betrachtung sein.“

Muß nun der Gläubige nicht gleich von Anfang gewonnen werden, wenn Heidenthum und Judenthum vereint mit seinem Heilande ihn also aufs dringendste an Gottes Gerechtigkeit mahnen? Nicht minder hinwiederum wird er gefesselt durch jene Eingänge, in denen ihm Bedenken, Einwendungen, scheinbare Widersprüche und Zweifel vorgelegt werden, wie dies z. B. in der Kasual-Homilie auf das Fest des heil. Markgrafen Leopold v. Oestreich der Fall ist.

Von der Art und Weise der Erwiederung auf Einwürfe u. d. gl. wird besser unten die Rede sein, sowie von der Ironie und Polemik unsrers Redners überhaupt, wodurch er allerdings manchmal schon im Exordium originell und anziehend wird; daher möge es hier an einem Beispiele genügen, am Eingange vom vierten Fastensonntage:

„Wenn von hohem Thurme herab die Glocke tönt in einzelnen Schlägen, wird augenblicklich viel Unruhe auf den Straßen laut werden, man wird einander zurufen, daß im Orte Feuer ausgebrochen sei, man wird eiligst alles Nöthige herbeiholen, um den Brand zu löschen. Es gibt aber ein Wort, das für viele Menschen unsrer Zeit kein geringeres Lärmzeichen ausmacht, — das Wort vom Wunder. Kommt irgendwo der Ruf aus, es sei ein Wunder geschehen, so läuft Alles, was seine Füße zu regen vermag, herbei, um zu sehen und zu hören 2c. Aufgeklärten Leuten hingegen wird bei jeder solchen Gelegenheit ängstlich zu Muthe; sie eilen die gefährliche Flamme des Wunderglaubens zu löschen, sei es mit dem Wasser aus dem seichten breiten See des sog. allgemeinen Menschen- und Weltverstandes oder in der Weise, wie man die Flamme erstickt, indem man sie mit Staub und Erde deckt durch unbedingtes Negiren und Läugnen. Nun ist aber der Wunderglaube nichts weniger als ein gefährlicher Aberglaube; er ist, an sich betrachtet, der Glaube an die Allmacht Gottes, die an den gewöhnlichen Naturgesetzen, soweit wir sie kennen, keine Schranken findet; er hat seinen eigentlichsten tiefen Grund in dem untrüglichen Gefühle, daß der gegenwärtige Zustand des Menschen und der Natur aus der ursprünglichen Ordnung gewichen sei, und daß die Körperwelt eigentlich dem Geiste unterwürfig sein sollte. Der Wunderglaube oder das Vertrauen in seine wunderbare Stellung und Macht ist es, den Jesus selbst von den Menschen forderte, und ohne welchen das Evangelium, die Kirche, die ganze Anstalt des Heils ihre Bedeutung verlieren. Und wer durchaus kein Wunder annehmen will, der verschmäht nicht nur die unendlichen Wohlthaten, welche die Gnade Gottes ihm anbietet, sondern er läugnet dadurch, ohne es recht zu wissen, sogar sein eigenes Dasein, das auf der Schöpfung und Erlösung, auf den Wundern aller Wunder gegründet ist. Nun führt uns heute die Kirche eine Begebenheit vor Augen, die rein als Wunder und zwar der

höchsten Art sich darstellt. Mit fünf Broden und zwei Fischen rc. Wir sollen daran einfach glauben, eben weil es kein gewöhnlicher Vorgang ist rc. Wir sollen dennoch die höhere und geistige Bedeutung davon verstehen, weil es ein Wunder des Herrn ist und bewerkstelliget für höhere, geistige Zwecke. Wird nun seit einer langen Reihe von Jahren schon eine reichliche Menge von Wasser herbeigeführt, um von diesem großen Vorgange das Wunderbare wegzuspülen und etwas Alltägliches daraus zu machen, so ist es wohl billig, daß wir auch gegen solche Versuche unsern Glauben rüsten rc." (S. oben.) Noch verweisen wir auf den polemischen Eingang am Passionssonntage, wo die jetzt so beliebten und weltberühmten Worte: „Aufklärung und Bildung" in ihrer wahren und falschen Bedeutung einerseits an Joh. 8, 46., andrerseits an dem Gebahren der jüdischen sowohl, als der heutigen aufgeklärten Pharisäer erplizirt werden. Bd. I. S. 78.

Zu den gewöhnlicheren und leichteren Einleitungen des homilet. Stoffes gehören diejenigen, die vom Feste oder von der Idee der Festzeit ausgehen. Das Ungewöhnliche und Geistreiche aber, das auch dieser Art im „Homilienkranz" eigen ist, mag aus dem Eingange zur Homilie auf Mariä Geburt ersehen werden. Nachdem zuvor der Tag, nach einem Ausspruche des Petrus Damiani, als ein erfreulicher und des Inhalts allerdings würdiger erklärt worden, wird also fortgefahren:

„Bei allem dem kann noch eine Frage entstehen, wenn wir einige der Antiphonen hören, mit welchen die Kirche die heutige Feier begrüßt. Da heißt es unter andern: „„Die Geburt der glorreichen Jungfrau aus der Linie Abrahams, hervorgegangen aus dem Stamme Juda, die Erlauchte aus der Familie Davids rc."" Wozu ist wohl diese Erwähnung nöthig und was für ein Gewicht wird augenscheinlich darauf gelegt, daß sie von hohen und königlichen Ahnen ihre Herkunft genommen? Genügt es nicht vollkommen... Maria, aus der geboren ward Jesus, der genannt wird Christus?

Ja . . hat Er nicht sich selbst erniedriget ꝛc.? Wozu also eine adelige Jungfrau und zwar vom höchsten Adel der Welt, die ihren Stammbaum ununterbrochen hinauf führt, durch sieben und siebenzig Geschlechter, bis zu Adam, dem ersten Könige der Erde? Nun können wir eine Frage durch die andere beantworten; denn auch Ambrosius stellt die Frage: wer ist adelicher als die Mutter Gottes? — Adelich ist die heil. Jungfrau in jedem Falle, wir mögen diese Beziehung in was immer für einem Sinne auffassen, damit wir aber klärer einsehen, warum ꝛc. wollen wir ꝛc."

Und wie zart und angemessen ist nicht folgender Eingang am Feste der unbefleckten Empfängniß:

„In dem festlichen Kranze, welcher durch die Dornen des alltäglichen Lebens, seiner Mühen und Sorgen sich schlingt, erscheint von Zeit zu Zeit eine glänzende Lilie, eine duftige Rose; es sind dieß die Feste der heil. Jungfrau, weil sie unser Auge zu der vollendeten Hoheit und Schönheit erheben, die in der menschlichen Natur selber ausgeprägt ist, und an welche sich die sämmtlichen Mysterien unsres Heiles aufnüpfen. Obenan in der Reihe derselben, sowohl der Anordnung als dem Inhalte nach, steht eine weiße Rose, das Fest der mackellosen Empfängniß. Hier wird unsere Aufmerksamkeit auf den Lebensanfang der Jungfrau gewendet, wie am Himmelfahrtsfeste auf ihre Vollendung und Verklärung. Und blicken wir bei dem lezteren vornehmlich auf das reiche und mühevolle Leben, das vollendet hinter ihr liegt, auf die Opfer, die sie gebracht, die Leiden, die sie erdulbet, und die zahllosen Verdienste, die sie erworben, so lenkt uns die heutige Festlichkeit mehr auf die herrlichen Vorzüge, die Gott ihr ursprünglich, ohne ihr eignes Mitwirken, in überreichem Maße verliehen."

Wohl am anziehendsten aber sind endlich jene Exordien, in denen irgend ein Ausspruch oder irgend eine Thatsache des alten Testamentes, oder auch — was noch häufiger — ein Faktum aus der Heiligen- oder Profan-

geschichte vorgetragen wird, um die Thatsachen und Wahrheiten des Evangeliums entweder durch jene als Erfüllung der Verheißungen und Vorbilder, oder durch diese als veranschaulicht und bewährt darzustellen:

„„Ersteige den Gipfel eines hohen Berges, der du Sion das Heil verkündest; erhebe deine Stimme laut, du, der Jerusalem die gute Bothschaft bringt!““ So ward dem Fürsten der Seher einst befohlen. Und wie lautet die Freudenbothschaft, die er mit solcher Feierlichkeit und Kraft verkünden sollte? „„Siehe, der Herr euer Gott wird kommen mit Macht rc. Jünglinge werden welken und in Schwäche dahin sinken, die aber auf den Herrn hoffen, werden neue Kraft gewinnen und Fittige den Adlern gleich, sie werden eilen und nicht ermatten““ (Isai. 40). — Wo ist diese Höhe, auf welcher die Macht des Herrn sich offenbarte? Es ist dieselbe, wo das Leben der Menschheit erneuert ward, die Höhe von Golgatha! Dort erkennen wir die Wunder des Herrn, wie er dem Müden Kraft verlieh und dem, der nicht ist, vielfache Stärke. Wer anders ist der Lebensschwache und Müde, als der ans Kreuz gebundene Räuber? Wer wird wahrhafter und treffender bezeichnet, als einer, der nicht ist, wo nicht dieser mit dem Tode ringende, aus der menschlichen Gesellschaft, aus der Welt und dem Leben verstoßene Verbrecher? Aber plötzlich durchglüht ihn neue Kraft, er gewinnt eine Stärke, die ihn hoch erhebt über das wüste Treiben der hier versammelten Menge, und er wird mit Fittigen ausgerüstet dem Adler gleich; denn mit einem Male schwingt er sich aus dem Moder der Verderbtheit, aus der Nacht der Unwissenheit und Sünde, aus dem Abgrunde der Verschuldung nicht bloß zur Selbsterkenntniß und Reue, sondern auch zur Erkenntniß, zur Anbetung, zur vertrauensvollen Liebe des Erlösers empor, den er anruft mit den ewig preiswürdigen Worten: Herr, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst. Mit Adlerflügeln eilt er zum herrlichen Ziele,

ohne es zu verfehlen; denn ihm wird die untrügliche Verheißung zu Theile: Wahrlich sage ich dir, heute rc."

Schwerlich könnte Geist und Herz der Gläubigen besser gewonnen werden, als durch solche Zusammenstellungen der Verheißung und der Erfüllung. Wie nun in voranstehendem Beispiele ein Text des alten Bundes den Ausgangspunkt bildet, so in andern Exordien eine Thatsache. Erging einst an einem Seher des alten Bundes der Befehl des Herrn, in die Werkstätte eines sehr gewöhnlichen Handwerkers, in das Haus eines Töpfers zu gehen, um Worte der Weisheit zu lernen, so schaut Veith die Wiederholung dieses Auftrages oder eine ähnliche Weisung im Gleichnisse vom ungerechten Haushalter, zu dem wir gleichfalls gewiesen werden, um die rechte Weisheit zu lernen, um zu sehen, „wie er seinen schlechten und verlorenen Handel doch so zu drehen, zu wenden und gleichsam in eine bessere Form umzukneten verstanden, daß er noch zur rechten Zeit einer mißlichen Zukunft vorbaute rc."

Und wie sinnig wird nicht eine Begebenheit aus dem Leben des heil. Ignatius am zehnten Sonntage nach Pfingsten zur Ausführung eines Bildes verwendet, dessen sich schon der heil. Chrysostomus bei der Parabel vom betenden Pharisäer und Zöllner bediente:

„— — Ignatius hatte eine Pilgerfahrt nach Jerusalem gemacht, und im Begriffe, nach der Heimath zu kehren, fand er zwei Schiffe im Hafen, die eben bereit waren, die Anker zu lichten und nach Italien zu segeln. Eins derselben, das einem Venezianer gehörte, war groß und stattlich und reich mit Waaren geladen, das andere, ein kleines Fahrzeug, sah morsch und gebrechlich aus. Natürlich wählte Ignatius das ansehnliche Kauffarteischiff, das zur sichern Rückfahrt ohne Vergleich geeigneter schien; der Kapitän jedoch versagte ihm die Aufnahme; die Heiligen, so ließ er höhnend sich vernehmen, bedürfen keines Schiffes wie andere gemeine Leute, sie wandeln sichern Schrittes über das Meer oder sie breiten,

wie einst Raymundus v. Pennaforte, ihren Mantel drüber aus, und er muß ihnen statt des Fahrzeugs dienen. So mußte sich denn Ignatius mit dem kleinen, wenig Heil versprechenden Schiffe behelfen. Aehnlich gestaltet sich, wenn wir der Ausdrucksweise des heil. Chrysostomus folgen, der Inhalt unsrer Parabel. Auch hier kommen zwei Schiffe heran mit ihrer Ladung, beide erreichen den Eingang des Hafens, aber nur der Publikan landet wohlbehalten, während der Pharisäer Schiffbruch leidet. Denn der Sünder gewann den Vorrang vor dem Gerechten, die Worte reichten dießmal höher als die Werke; und so geschah es, daß ein solcher Reichthum an Werken der Gerechtigkeit verachtet und verworfen, die Dürftigkeit des Andern hingegen in Reichthum verwandelt wurde. Das Schifflein des Publikans, so leck und morsch, erreichte sein Ziel, denn er ging gerechtfertiget hinab in sein Haus; das große Pharisäerschiff hingegen, das mit vollen, von Hochmuth geschwellten Segeln, mit der reichen Ladung frommer und heiliger Werke so stattlich herangefahren, mußte um so gewisser scheitern. Wir hätten also hier die menschliche Gerechtigkeit vor uns, jedoch im Geleite der Hoffart, und die menschliche Sündhaftigkeit aber im Geleite der Demuth. Wie es mit beiden sich verhalte, möge die Aufgabe unsrer heutigen Erwägung sein."

Aus dem Bisherigen schon mag der Leser ein Bild von der homiletischen Eigenthümlichkeit unsres Verfassers und damit die Ueberzeugung gewonnen haben, daß große Originalität ihm schwerlich abgesprochen werden könne. Wir glaubten bei seiner Einleitungsweise uns länger verweilen zu müssen, weil gleich diese sein eigenthümliches Wesen ganz besonders schauen läßt und zwar um so auffallender, als die meisten Homileten unsrer Zeit über eine gewisse Einförmigkeit und Langweiligkeit übereingekommen zu sein scheinen. „Das heutige Evangelium, meine lieben Zuhörer rc." oder: „Wir feiern heute rc." — wie übersatt ist man nicht dieser faulen Eingänge längst geworden, die entweder die Kernsprache des

Evangeliums durch nochmaliges Erzählen seiner Begebenheit ic. verflachen und verwässern, oder Allgemeinheiten vorbringen, die gleich anfangs der Predigt die Zuhörer zu Verneigungen vor dem Gotte Morpheus bewegen, also in die Schlaf- und Traumregion, statt in das Reich der Wahrheit und des Lebens einführen.

Sodann läßt sich, da doch wesentliche Bestandtheile und zwar von verschiedener Art ganz ausgehoben werden sollten, wohl nichts geeigneter ausheben, als das Exordium und etwa Beispiele des Schlusses, von der Abhandlung selbst aber nur Bruchstücke und Auszüge. Doch verlassen wir nun den Vorhof und seine Hallen, um uns in den Räumen des Baues selbst umzusehen. Je mehr schon durch jene die Aufmerksamkeit und Erwartung des Eintretenden gesteigert wird, desto schwieriger wird offenbar die Aufgabe für den Baumeister, so er nicht durch minder kunstvolle Struktur und Ausschmückung des eigentlichen Baues jene täuschen und den ersten Eindruck verwischen will. Jedenfalls mochten Standbilder und Inschriften des Vorhofes schon die Ueberzeugung begründen, daß es kein Pantheon, noch eine moderne Synagoge, was man zu betreten im Begriffe steht, sondern ein katholischer Tempel. Ob und inwiefern es dem Baumeister gelungen, diesen katholischen Bau in seinem eigenthümlichen Style fortzusetzen und zur Vollendung zu bringen, mag nun eine aufmerksame Umschau und sorgfältige Betrachtung des Ganzen wie des Einzelnen lehren, wozu wir dem Leser nach Kräften behilflich sein wollen, ihn weiter begleitend in die einzelnen Gänge und Räume.

Es gehört bekanntlich mit zum wesentlichen Unterschiede der Homilie von der Predigt, daß diese in einem freiern Verhältnisse zum Evangelium steht, daß sie (äußerlich oder formell) in der Regel nur durch den Text oder eine einzelne Wahrheit mit dem jeweiligen evangelischen Abschnitte verbunden ist, also diesem schlechthin nur Einen Gedanken entnimmt und nach allen Seiten und Richtungen, die auf das

Praktische gehen, entwickelt und darstellt, während jene mehr an den Buchstaben und die Ordnung der Perikope gebunden ist. In dem Grade demnach, als der Prediger dort an die Macht des Begriffes, des Einen Gedankens, gebunden ist, in dem nämlichen ist er hier an das in der Perikope rc. Gegebenen gewiesen. Je weniger aber dergestalt die Homilie vom biblischen Boden sich loswinden darf, desto unerläßlicher wird es für den Homileten sein, in Geist und Wahrheit des heil. Textes einzudringen, d. h. eine wahrhaft praktische Schriftbetrachtung wird die Basis und Grundbedingung seiner homiletischen Thätigkeit sein. Deßhalb mögen hier zuerst und eigens solche Partien eine Stelle finden, welche darthun, wie geistreich und fruchtbar Veith den heil. Text behandle, mag dieser Thatsachen oder Wahrheiten enthalten, und welche zugleich den Beweis liefern dürften, daß wahrhaft „praktisch" nur das sein könne, was nicht am Buchstaben, am Aeußern blos haftet, sondern aus Geist, Wahrheit und Leben schöpfend dieses auch hinwiederum mittheilen und fördern kann.

Bei Luc. 1, 39 rc. ist erzählt, wie Maria nach dem Scheiden des Engels sich aufmachte, eilenden Schrittes über die Berge wanderte und, in das Haus des Zacharias eintretend, „Elisabeth grüßte" (Pax tecum). „Das war nun, heißt es im Bd. IV. S. 182 rc. bei dieser Stelle, dießmal kein gewöhnlicher Gruß. Sie, die Grüßende, hatte selber den Frieden, das Heil, das Leben mitgebracht. Auch war ihrem Gruße durch keine gewöhnliche Bewillkommnung erwidert. Unter so großartigen Menschen, wie sie diese Erde nur ein einzigesmal hervorgebracht, unter so einzigen Umständen, im Beginne der neuen Ordnung der Dinge, bei der Zusammenkunft der Jungfrau, in der das Mysterium einer neuen Schöpfung schon vollendet war, und einer bejahrten Frau, die den größten aller vom Weibe Gebornen unter dem Herzen trug, konnte kein Gespräch sich entspinnen, wie es unter gewöhnlichen Leuten sich zu gestalten pflegt, wo es um

Nachfragen über wechselseitiges Befinden und ähnliche Hauptpunkte sich dreht; die gottinnige Stimmung ihres Gemüthes mußte zu einer ganz andern Weise der Unterredung führen, und der Jubel ihres Herzens einen höhern Schwung nehmen, als wir in unsern nüchternen Weltverhältnissen zu begreifen geeignet sind. Die Mutter des lezten und größten Propheten, der mehr als ein Prophet war, wurde, sowie Maria's Gruß in ihrer Seele wiederhallte, selber vom prophetischen Geiste erfüllt, so daß sie das Gegenwärtige, das Vergangene und Künftige erkannte. Denn was ihr das leibliche Auge nicht sagen konnte, das große Wunder, das in verborgener Gegenwart hier sich darbot, war ihrem Geiste doch schon offenbar, weßhalb sie jubelnd ausrief: gesegnet bist du unter den Frauen ꝛc. Sie erkannte an Maria, die Mutter desjenigen, der jezt schon ihr und aller Menschen Herr war, und in tiefer Ehrerbietung sezte sie hinzu: Woher mir dieses ꝛc. Sie blickte auf das Vergangene zurück, da sie betheuerte: selig bist du, weil du geglaubt hast, weil du gläubig gehorcht; sie wußte also von jener himmlischen Sendung, und wie die Jungfrau sich die Magd des Herrn genannt. Sie sah auch in den großen Gang der Zukunft hinaus, denn sie beschloß mit der Weissagung: Es wird Alles an dir vollendet werden, was vom Herrn dir verheißen. Welch ein Ausdruck in den Worten: wie bin ich würdig, daß die Mutter meines Herrn mich heimsucht? Sie benahm sich hier gegen die Jungfrau, wie in der Folge ihr Sohn Johannes gegen Christum, als dieser zu ihm an den Jordan kam, die Taufe zu empfangen."

„Doch während ihre Ehrfurcht, ihre Herzensfreude vorzugsweise der Herrlichen galt, die vor ihren Augen stand, erhob diese die Fittige ihres Geistes zu einem ungleich höheren Fluge, und konnte sie zwar die unermeßlichen Vorzüge nicht läugnen, die Gott ihr verliehen, so gab sie doch Ihm allein die Ehre; sie, die Tochter David's, verherrlichte seine ewige [illegible]icht und Güte in einem Psalme, der allen Lobgesängen

der heil. Schrift als der schönste und erhabenste vorangeht. Und wenn ihr Urvater David zur Harfe sang, um durch seine gottbegeisterten Lieder den Geist des Mißmuths, der Rache, der Grausamkeit aus dem Herzen Sauls zu scheuchen, wie groß erst die Kraft des Gesanges, der, wird er tiefer erfaßt, im hohen Grade geeignet ist, ähnliche Finsternisse aus unserem Herzen zu entfernen und es zum Lobe Gottes aufzurichten —? Und so geben schon die ersten Worte ihres Liedes Zeugniß von der überirdischen Höhe, in welcher ihr Geist heimisch war. Gleich der befiederten Sängerin des Frühlings, die nirgends anders als hoch in blauer Luft ihren Jubel hören läßt, beginnt ihr Hymnus auch dort, wo ihre Seele lebt: Meine Seele preiset groß den Herrn &c. Nicht ihre Zunge preiset den Herrn — —, sondern ihre Seele, weil sie ihn unendlich mehr mit ihrem innersten Sein und Leben ehrte und lobte, als sie es mit Worten zu sagen vermochte. Und welch eine Seele? Von ihr kann der Ausdruck der Schrift gelten: „„Viele Töchter haben Reichthümer gehäuft, doch du überragst sie alle.““ Darum konnte nur sie mit vollem Rechte sagen: Meine Seele. Denn wir Andern, so lange wir von Eitelkeit, Ehrgeiz, Neid und Zorn, oder sonst einer Leidenschaft uns beherrschen lassen, so lange uns die Ermahnung Noth thut: Nur durch Geduld und Ausdauer werdet ihr eure Seelen besitzen, können unser geistiges Wesen und Leben nicht unser nennen, das wir gegen so viele feindseligen Gewalten mühsam vertheidigen, das wir erst von fremdartiger Obmacht befreien müssen. Ihr aber, die von jedem Flecken des Irrthums rein, keiner unordentlichen Neigung fähig, ganz im Lichte Gottes sich sonnte, kam es zu, im vollen Sinne des Wortes zu sagen: Meine Seele preiset groß den Herrn. Nicht den Ewigen, den Allmächtigen, den Unendlichen, den Schöpfer der Welten nennt sie ihn, sondern den Herrn; dieß ist der Name, der nicht bloß das Wesen Gottes, zum Unterschiede von seinen Geschöpfen, sondern auch unser Verhältniß zu ihm als dem absoluten

Gebieter, am bündigsten bezeichnet. Aber dieser Herr, der Unaussprechliche, der bisher im Gewissen, im Gesetz, in Warnungen und Strafgerichten vorwaltend nur als Gebieter und unversöhnter Richter dem gefallenen Geschlechte sich geoffenbart, hat nun bereits in der Unendlichkeit seiner erbarmenden Liebe zur Menschennatur sich herabgelassen, um diese in seine ewige Wesenheit aufzunehmen; das große Mysterium, um welches die ganze Menschengeschichte wie um ihre Sonne sich bewegt, war schon verwirklichet; und dieß erwägend sprach Maria nicht bloß: meine Seele ꝛc. sie sezte noch hinzu: und mein Geist frohlockt in Gott meinem Heiland."

Nach der Betrachtung dieser Stelle und nach dem Lobe der Demuth der heiligen Jungfrau wird also fortgefahren:

„Ja um dieser Demuth willen, die so hoch erhoben ward, hat auch ihre fernere Rede die Kraft der Weissagung gewonnen: „„Von nun an werden mich selig preisen alle „Geschlechter."" Wahrlich, wir preisen sie selig, daß sie, die Einzige und schon im Anfange der Menschengeschichte Verheißene, zu solcher Würde erwählt ward; und abermals preisen wir sie selig, daß sie dieser Erwählung durch so himmlische Treue sich würdig gemacht. Und welch ein denkwürdiges Wort ist dieß: „„Von nun an""? — Erinnern wir uns dabei an alle die Ereignisse ihres schwer geprüften Lebens, die jenem Besuche bei Elisabeth folgten, so ist es uns wohl bekannt, wie sie dürftig und unbeachtet die Wanderung nach Bethlehem machen, wie sie dort umher irren und mit einer armseligen Felsengrotte sich begnügen mußte; wir wissen von ihrer Flucht in ein fernes ungastliches Land, von all den herben Leiden, die sie mit ihrem Sohne theilte, und von dem Schwerte des namenlosen Schmerzes, der ihre Seele durchdrang; und dennoch nehmen wir nicht Anstand, sie auch im Verlaufe dieser Mühen und Leiden schon selig zu preisen, weil sie in eben diesen Leiden für Gott schon ihre Seligkeit fand, und weil die Segensworte: selig sind die Sanftmüthigen, selig, die eines reinen Herzens sind, nirgend in höherem

Maße als an ihr sich erfüllten. Denken wir hinwiederum bei jenem „„von nun an““ der ganzen Folgezeit durch die Jahrhunderte hin, welch ein Seherblick war ihr in die Ferne! Wo ist je eine Zeit, die sie nicht selig gepriesen hätte? Mit der herkömmlichen Benennung „„die selige Jungfrau““ wird nicht Thekla, nicht Cäcilia, nicht Agnes, noch sonst eine der jungfräulichen Heldinnen des Glaubens bezeichnet, nur Maria allein ist es, der diese Benennung gilt, wie auch schon Elisabeth zu ihr gesprochen: selig bist du um deines Glaubens willen. Aber was Elisabeth dem Verdienste ihrer Tugend zurechnet, bezieht sie in ihrer Demuth einzig auf Gott; denn so fährt sie fort: „„Er hat Großes an mir gethan, der „mächtig ist, und dessen Namen heilig ꝛc.““

Wir fügen diesen Betrachtungen jene bei, die über das Canticum Simeonis gemacht werden, weil sie ganz besonders die zentrale Text-Anschauung und Behandlung unsers Verfassers beweisen. Im nämlichen Bande, Seite 61 ꝛc. lesen wir:

„Hat er (Simeon) zwar selber keine Weissagung aufgeschrieben, so wird doch im Evangelium diejenige verewigt, worin er sowohl die Leiden der Jungfrau, als das künftige Verhältniß der Menschenwelt zum Erlöser vorgesagt. — — Als die Zeit, auf die er einzig noch geharret, mit dem Abende seines Lebens erschienen, führte ihn der göttliche Geist, der ihn bisher belehrt, nicht zur Krippe von Bethlehem, auch nicht in das stille Haus zu Nazareth, sondern in den Tempel. Nur dort konnte der Diener und Prophet des alten Bundes die Fülle des Heiles suchen, denn so war es von jeher bestimmt: „„Von Sion wird das Gesetz kommen, und „das Wort des Herrn von Jerusalem.““ Der Segen des neuen Bundes sollte aus dem Boden des alten hervorgehen, und wie die Palmenkrone ihre herrliche Blüthen- und Fruchtfülle aus den Schuppen oder verholzten Blattansätzen entbreitet, die ihren Stamm bilden, so sproßte auch das Werk des menschheitlichen Heiles aus einer beschränkten, an ein Volk

gebundenen, bereits erstarrenden Form, um von da aus ins Weite und Große sich zu entwickeln. Und nach diesem Entwicklungsgesetze, unter welchem die ganze Geschichte der Kindheit Jesu steht, kam auch an demselben Tage, da Simeon in den Tempel eilte, die heil. Jungfrau hinauf, um ihren Neugebornen darzubringen ꝛc. Denn obgleich sie als Gottesgebärerin und Mutter der neuen Zeit diesen Satzungen nicht unterworfen sein konnte, war sie doch weit entfernt, sich davon auszunehmen. Mit dem Kindlein auf dem Arme trat sie, die Demuthsvolle, herein in die glänzenden Hallen; und wer unter den Tausenden, die hier versammelt, würde sie erkannt haben? Von ihr, nach kirchlichem Gebrauche, können wohl die Worte im hohen Liede gelten: „„Schön bin ich, aber braun, ihr Töchter von Jerusalem; denn mich hat die Sonne gebräunt."" Ihre himmlische Schöne, von den Mühen ihres arbeitsamen Lebens, sowie von der schlichten Armuth ihrer schmucklosen Kleidung umwölkt, war überhaupt nicht geeignet, von Menschen gewöhnlichen Sinnes angestaunt zu werden. Wer unter Tausenden hätte auch den Wunderbaren erkannt, den sie auf ihren Armen trug? Hier schwebten keine Engelgestalten nieder, hier tönte kein Lobgesang in der Höhe, hier zeigte sich kein glänzendes Gestirn, aber wen der Geist Gottes selber belehrt, der bedarf solcher weckenden und vorbereitenden Zeichen nicht. Mit Jubel im Herzen, mit leuchtenden Augen, mit Freudenthränen nahte sich Simeon, und mit ihm die ganze Vorzeit, der Mutter und dem Sohne, in dem er das große Mysterium der göttlichen Güte erkannte, er nahm den Säugling in seine Arme, er umfing ihn, als höchste Gottesgabe, im Namen aller Menschen und Völker, und sein Herz überströmte in den herrlichen Hymnus: Nun lässest du, o Herr, deinen Knecht im Frieden ziehen, denn meine Augen haben dein Heil gesehen. „„Selig die Augen, hatte der Herr einst zu seinen Jüngern gesprochen, die da sehen, was ihr sehet ꝛc. Viele *Könige und Propheten* haben sehnlich verlangt ꝛc."" Was

diesen Gerechten der Vorzeit auf ihrer irdischen Pilgerfahrt und auch jenseits noch lange hin nicht gewährt werden konnte, dem greisen Simeon war es vorbehalten. Abraham, Moses und so viele andere Patriarchen und Gottesdiener — — sind ihrem Glauben treu gestorben und haben die verheißenen Güter nicht empfangen, die sie nur aus der Ferne sahen und grüßten (Hebr. 11.). Anders durfte Simeon es aussagen, der schon mit einem Schritte im Grabe hienieden den Urheber und Vollender des Heils gefunden. Erreicht ist das Ziel, gekrönt meine Hoffnung, erfüllt im reichsten Maße, was ich auf Erden noch gesucht und erwartet, nun nehme ich selige Freude mit hinüber, nun grüßt mich in der lezten Abendstunde meines Lebens das Morgenroth des ewigen Friedens, und mit einer reichern Fülle des Trostes, als je einem deiner Knechte geworden, lässest du mich von hinnen scheiden, denn mit diesen leiblichen Augen habe ich dein Heil gesehen. Und welch ein Heil? „„Das du bereitet hast vor dem Angesichte aller Völker."" Denn, weit entfernt von den Abwegen der frommthuenden Selbstsucht, gedenkt er hier keineswegs bloß seiner eignen Beseligung, auch nicht, in ähnlicher nationaler Beschränktheit, nur der Wohlfahrt des Volkes, dem er angehört, sondern sein Ausblick erweitert sich über den ganzen Erdkreis; überall sieht er in naher und ferner Zukunft Götzendienst und heidnische Gräuel zurückweichen und schwinden; lichtes Bewußtsein, geistige Freiheit, Liebe zu Gott, Erkenntniß seines heiligen Willens, christliche Gesittung, Umwandlung und Erneuerung des geselligen Lebens und die Heiligung unzähliger Menschen sieht er, wenn auch oft gehemmt und im Kampfe mit den Elementen der Sünde, dennoch mit stets erneuertem Siege fortschreiten, und wieder im Geiste des alten Bundes frohlockend und zurückschauend auf die frühere Gottespflanzung, aus welcher das große Werk des Heils hervorblüht, beschließt er seinen Hymnus mit den Worten: „„Das Licht der Offenbarung an die Heiden, und die Glorie deines Volkes Israel."" Und so erkennen wir in der seligen Anschauung, zu

gebundenen, bereits erstarrenden Form, um von da aus ins Weite und Große sich zu entwickeln. Und nach diesem Entwicklungsgesetze, unter welchem die ganze Geschichte der Kindheit Jesu steht, kam auch an demselben Tage, da Simeon in den Tempel eilte, die heil. Jungfrau hinauf, um ihren Neugebornen darzubringen rc. Denn obgleich sie als Gottesgebärerin und Mutter der neuen Zeit diesen Satzungen nicht unterworfen sein konnte, war sie doch weit entfernt, sich davon auszunehmen. Mit dem Kindlein auf dem Arme trat sie, die Demuthsvolle, herein in die glänzenden Hallen; und wer unter den Tausenden, die hier versammelt, würde sie erkannt haben? Von ihr, nach kirchlichem Gebrauche, können wohl die Worte im hohen Liede gelten: „„Schön bin ich, aber braun, ihr Töchter von Jerusalem; denn mich hat die Sonne gebräunt."" Ihre himmlische Schöne, von den Mühen ihres arbeitsamen Lebens, sowie von der schlichten Armuth ihrer schmucklosen Kleidung umwölkt, war überhaupt nicht geeignet, von Menschen gewöhnlichen Sinnes angestaunt zu werden. Wer unter Tausenden hätte auch den Wunderbaren erkannt, den sie auf ihren Armen trug? Hier schwebten keine Engelgestalten nieder, hier tönte kein Lobgesang in der Höhe, hier zeigte sich kein glänzendes Gestirn, aber wen der Geist Gottes selber belehrt, der bedarf solcher weckenden und vorbereitenden Zeichen nicht. Mit Jubel im Herzen, mit leuchtenden Augen, mit Freudenthränen nahte sich Simeon, und mit ihm die ganze Vorzeit, der Mutter und dem Sohne, in dem er das große Mysterium der göttlichen Güte erkannte, er nahm den Säugling in seine Arme, er umfing ihn, als höchste Gottesgabe, im Namen aller Menschen und Völker, und sein Herz überströmte in den herrlichen Hymnus: Nun lässest du, o Herr, deinen Knecht im Frieden ziehen, denn meine Augen haben dein Heil gesehen. „„Selig die Augen, hatte der Herr einst zu seinen Jüngern gesprochen, die da sehen, was ihr sehet rc. Viele Könige und Propheten haben sehnlich verlangt rc."" Was

diesen Gerechten der Vorzeit auf ihrer irdischen Pilgerfahrt und auch jenseits noch lange hin nicht gewährt werden konnte, dem greisen Simeon war es vorbehalten. Abraham, Moses und so viele andere Patriarchen und Gottesdiener — — sind ihrem Glauben treu gestorben und haben die verheißenen Güter nicht empfangen, die sie nur aus der Ferne sahen und grüßten (Hebr. 11.). Anders durfte Simeon es aussagen, der schon mit einem Schritte im Grabe hienieden den Urheber und Vollender des Heils gefunden. Erreicht ist das Ziel, gekrönt meine Hoffnung, erfüllt im reichsten Maße, was ich auf Erden noch gesucht und erwartet, nun nehme ich selige Freude mit hinüber, nun grüßt mich in der lezten Abendstunde meines Lebens das Morgenroth des ewigen Friedens, und mit einer reichern Fülle des Trostes, als je einem deiner Knechte geworden, lässest du mich von hinnen scheiden, denn mit diesen leiblichen Augen habe ich dein Heil gesehen. Und welch ein Heil? „„Das du bereitet hast vor dem Angesichte aller Völker."" Denn, weit entfernt von den Abwegen der frommthuenden Selbstsucht, gedenkt er hier keineswegs bloß seiner eignen Beseligung, auch nicht, in ähnlicher nationaler Beschränktheit, nur der Wohlfahrt des Volkes, dem er angehört, sondern sein Ausblick erweitert sich über den ganzen Erdkreis; überall sieht er in naher und ferner Zukunft Götzendienst und heidnische Gräuel zurückweichen und schwinden; lichtes Bewußtsein, geistige Freiheit, Liebe zu Gott, Erkenntniß seines heiligen Willens, christliche Gesittung, Umwandlung und Erneuerung des geselligen Lebens und die Heiligung unzähliger Menschen sieht er, wenn auch oft gehemmt und im Kampfe mit den Elementen der Sünde, dennoch mit stets erneuertem Siege fortschreiten, und wieder im Geiste des alten Bundes frohlockend und zurückschauend auf die frühere Gottespflanzung, aus welcher das große Werk des Heils hervorblüht, beschließt er seinen Hymnus mit den Worten: „„Das Licht der Offenbarung an die Heiden, und die Glorie deines Volkes Israel."" Und so erkennen wir in der seligen Anschauung, zu

welcher dieser Diener des Herrn berufen ward, eine wundersame Verkettung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Was der Vergangenheit nur vorbildlich verliehen war und wofür sie im Entwicklungsgange der Menschheit die Vorbereitung geworden, zeigte sich seinem Auge nun als Gegenwart verwirklicht, um doch wieder als Knospe sich erst aufzuschließen in eine herrliche Zukunft. Was aber für ihn sowohl Gegenwart als Zukunft gewesen, für uns stellt es sich theilweise als Vergangenheit dar. Nicht bloß auf den Armen seiner Mutter, wie Simeon ihn vor sich sah, ward Christus dem ewigen Vater dargebracht, er hat als das Zeichen, dem widersprochen wird, auch am Kreuze sich aufgeopfert, er hat thatsächlich den Gehorsam vollbracht, der zur Ausgleichung der Schuld des Ungehorsams in der Menschheit erfordert wurde, und in Folge dieser ihrer Versöhnung hat er das Reich der Gnade auf Erden begründet. Aber diese Vergangenheit ist eben wieder lebendige Gegenwart. Denn sein erlösendes Verdienst ist unser Eigenthum, in dem sein Opferakt in nachbildlicher unblutiger Darstellung sich wiederholt, wie in den zahlreichen Pulsschlägen der Eine Herzschlag sich fortsetzt, um allen Gliedern das Leben mitzutheilen; auch in die verklärte Wesenheit seines Leibes nimmt er zur Lebensgemeinschaft uns auf im Geheimnisse der Eucharistie, und sein Lehrwort, wie sein Geist, der vom Vater und ihm ausgeht, sind allezeit bei und mit uns in der heil. Kirche. Bei allem dem werden wir von dieser Gegenwart in Anbetracht ihrer Vollendung wieder auf die Zukunft hingewiesen; denn erst, wenn wir beharrlich gewesen bis zum Tode, endet der Kampf in unzerstörlichem Frieden, nur dem Sieger wird die Krone des Lebens gereicht, und doch wird erst mit der Vollendung des ganzen Erlösungswerkes, mit der Wiederkehr des leiblichen Lebens unsre volle Beseligung zu Stande kommen. Als das auserwählte, prophetische Volk sollen daher vorzüglich wir Christen uns

verhalten, indem wir Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges stets im lebendigen Bewußtsein tragen und in unserm Wandel beachten. Giebt es immerhin eine sehr bedeutende und vorlaute Schaar von Menschen, die einzig nur der Gegenwart sich hingeben und daher in Glanz, Genuß und Reichthum ihren Lebenszweck suchen; finden sich Andere, die einzig auf die Fortschritte der irdischen Zukunft, auf die Ausbildung geselliger Einrichtungen und sinnreicher Maschinen alle Wohlfahrt der Menschheit bauen, — — — so können und dürfen sie uns doch nicht hindern, daß wir, die Thatsache unserer Verschuldung und Erlösung festhaltend, begangne Fehler bereuend, der Zukunft fürsorgend, mit der Gnade Christi unsre Lebensaufgabe vollführen. Und dieß mag am Bilde der brennenden Kerzen uns anschaulich werden ꝛc."

Was in beiden voranstehenden Stellen Gegenstand der Erforschung und Betrachtung war, das ist die Wirksamkeit des heil. Geistes, wie sie in Elisabeth, in Maria und in Simeon bei der Menschwerdung Gottes offenbar wurde; es ist der heil. Geist, wie er sich schon vor dem Versöhnungtode in Einzelnen als den alle Zeiten und Räume Umfassenden und Durchschauenden erwiesen und als denjenigen, der des Menschen Herz mit Frieden, Freude, Lob, Dank und Jubel erfüllet ob der Macht, Güte und Barmherzigkeit Gottes. Solches Leben aber könnte er nicht anfachen in der Seele des Menschen, sie weder erleuchten, noch erwärmen, trüge er selbst nicht Licht und die wärmende Flamme in sich. Die Seele aber, die diesen seinen göttlichen Strahlen sich erschließt, erfreut sich einer Kraft, eines Lebens und eines Friedens, den kein Leiden und kein Ungemach, wie groß es auch sei, ihr rauben mag.

Es ist also wiederum die Wirksamkeit desselben Geistes, die nur in andrer Weise an derselben heil. Jungfrau, auch ob ihrem Sohne, aber auf Golgatha's Höhen bei seinem qualvollen Tode sich offenbaret und Bd. I. S. 175 ꝛc. also geschildert wird:

„Und wie seine jungfräuliche Mutter nun zu ihm hinauf sah, und ihr Herz dahin schmolz in bitterem Leide, warf sie etwann sich trostlos zur Erde nieder, stöhnend vor Uebermaß der Schmerzen? Rang sie die Hände blutig und erfüllte mit ihrem Klaggeschrei die schauerliche Stätte. Oder ward ihr Glaube verdüstert, ihr Vertrauen wankend und stiegen, wie gespenstische Gestalten, häßliche Zweifel in ihrer Seele auf? Ferne bleibe uns jede so unwürdige Vorstellung. Hoch über allen Frauen der Erde steht Maria; von menschlicher Ohnmacht, von geistiger Hinfälligkeit, von gemeiner Empfindsamkeit ist nichts an ihr zu gewahren. Rein von jeder auch kleinsten Schuld, im ersten Anbeginne wie im Fortgange ihres Lebens, frei auch von dem geringsten sittlichen Gebrechen, blieb sie, die neue Eva, die geistige Mutter der Lebendigen, auch von jenen körperlichen Verstimmungen, von allen den Kränklichkeiten unberührt, wovon die übrigen so vielfältig zu leiden pflegen. Ihr treuer Begleiter Johannes bezeugt es und wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist: „„Maria stand.““ Sie stand aufrecht, eine Säule auf festem Grunde, von keinem Schrecken erschüttert, denn ihr Fundament war gehorsam und Ehrfurcht vor der göttlichen Fügung, und ihr aufrechter Geist bewahrte auch ihren Leib in gleicher Stellung. Sie wandte ihre Augen nicht ab, um ihre Qual zu schonen; mit unverwandtem Blick sah sie zu ihrem Sohne hinauf und stand. Die ungeschlachten Scherze der heidnischen Kriegsknechte, das Spottgeschrei der Menge, die herzlosen Witzworte der Schadenfrohen wogten wie das Sausen des Wirbelwindes, wie das Geheul der Schakals um sie her, sie achtete nicht darauf und stand. In Thränenquellen wandelten ihre Augen sich, als sollte mit dem Schwalle der Zähren auch ihr Leben versiegen, doch ihre Kraft verließ sie nicht, sie stand. Der tödtliche Schmerz drohte sie zu vernichten, die Macht des Gehorsams gab ihr neue Stärke. Das Schwert drang schneidend und zerreissend durch ihre Seele; sie trug die Todesqual und stand.“

Wir können es den Lesern und uns nicht versagen, eine unvergleichlich zarte und schöne Bemerkung über dasselbe stabat beizufügen, an die wir bei der Lesung obiger Stelle unwillkührlich erinnert wurden. Der heil. Bernardinus Senensis nämlich wendet sich in einer Homilie an den Liebling des Herrn, an Johannnes, und ruft aus:

„Parum dixisti, o Evangelista; perfectis auribus ali-„quid majus dicere potuisti. *Stabat*, inquis, juxta cru-„cem Jesu Mater ejus; cum tamen illa in ipsa cruce „penderet: vel ei plus utique debes, quam reliquis, de „quibus dicis: et Maria Cleophae et Maria Magdalena? „Omnino illa plus ad crucem appropinquabat, quam quicun-„que alii, quia non solum juxta crucem stabat, verum etiam „*in cruce pendebat: de se enim in se nihil neman-„serat, sed tota commigraverat in Dilectum!*“ [1])

So ist es also oft ein einziges Wort, aus welchem Homileten, die nicht aus dem Ihrigen, sondern aus Dem der Kirche und des heil. Geistes schöpfen, die zartsinnigsten Gedanken und eine Fülle frommer und erbaulicher oder geistreicher Betrachtungen ableiten. — Ob und wie es dem Hrn. Verfasser des Homilienkranzes gelungen, Aussprüche des Herrn echt zeitgemäß zu deuten, mag folgende Stelle zeigen, die aus der Homilie für den letzten Sonntag des Kirchenjahres genommen ist; dort (Bd. III. S. 306) heißt es:

„Wie nicht selten in vergangenen Jahrhunderten, so vorzüglich jetzt hat die Warnung des Herrn schon ihre vielfache Geltung: „„Wenn sie euch sagen werden: sehet, hier ist Christus oder dort, — glaubet es nicht.““ Denn wie wunderlich zersplittert sind nicht die Ansichten, die Meinungen und Deklamationen von Christo und seinem Heile? Dem Einen gilt er noch, gemäß einer zum Theil schon aus der Mode gekommenen Schulweisheit, für den Volkslehrer und Weisen von Nazareth; dem Andern wieder

1) Tom. I. serm. 55. art. 1.

ist er der pure Gott im Fleische ohne sonderliche Beachtung seines menschlichen Geistes und Willens; der Dritte rühmt ihn ins Blaue hinaus als den sittlichen Genius der Menschheit und als ihr Lebensprinzip, ohne nach den wesentlichen Momenten der Schuld und Erlösung zu fragen; der Vierte schwingt sich über diese sublimen Gedanken noch höher hinauf bis in die luftigen Räume, in welchen nach dem Zeugnisse des Apostels die düsteren Mächte der Negation und Läugnung hausen; er beweiset aus den Naturgesetzen, daß die sittliche und intellektuelle Vollkommenheit niemals an einem Individuum, sondern nur an der Gesammtheit sich ausprägen könne, und verkündet deßhalb, die Idee eines Gottmenschen sei nicht in dem Einen verwirklichet, den die ordinäre Christenwelt bisher als ihren Erlöser angebetet, sondern im Ganzen und Großen der Menschheit selbst, also „draußen in der Wüste", im wüsten, wirren Gedränge des großen Weltverkehres, der über den Schutthaufen früherer Völker und Civilisationen sein Wesen treibt, um selbst wieder von künftigen Sandwirbeln verschüttet zu werden."

"Auch noch in andrer Weise wiederholt sich der Ruf: Siehe er ist draußen in der Wüste; insofern man die Idee der Erlösung und des Heils nirgend anderwärts sucht, als in jeder Art von Vermittlung, welche die zeitliche Wohlfahrt und Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft zu fördern verspricht. Je ausschließender die Menschen und Völker den Gegenständen des materiellen Erwerbes und Nutzens sich widmen, je ruhiger der Einzelne in religiösen Fragen mit seinen sog. eigenen oder mit solchen Ansichten sich begnügt, wie eben die herrschenden Redensarten sie ihm zugeführt; je verworrener die Gedanken über das Wesen Gottes, der Natur und der Welt, je geringer die Achtung vor der Autorität der lehrenden Kirche, desto zahlreicher werden die Stimmen, die irgend eine Form der Verfassung, die Förderung der Industrie, die Gleichstellung der Frauen mit den Männern, die zweckmäßige Vertheilung der Arbeit als den einzigen Weg

des lang ersehnten Heiles ausrufen. Und wenn nun hin und wieder manch ein Häuflein einfacher Leute sich findet, welche die Abkehr vom religiösen Leben, wie sie überall grell hervortritt, schmerzlich empfinden; wenn auch ihre rechtmäßigen Propheten ihnen von Christo, dem Gottes- und Menschensohne, nichts mehr sagen, sondern meist nur von Tugend, Genügsamkeit, Bürgerpflicht und Häuslichkeit, vom Dasein Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele reden und so ihre Zuhörer in der Wüste umherführen zwischen dürren moralischen Begriffen und Abstraktionen — — so gehen diese Leute endlich hin, halten Zusammenkünfte oder kleine Synagogen, predigen der Reihe nach, oder wie es nach ihrem Dafürhalten eben der Geist ihnen eingiebt, und werden somit selber zu Propheten, die im Hochgefühle ihrer Auserwählung den Andern zurufen: sehet er ist in der Stube, im Innern unsrer Häuser; kommt zu uns, hier allein findet ihr Christum, sofern ihr ihn noch suchet."

Es wird hier nicht am unrechten Ort sein, auch jener Auslegungsweisen Erwähnung zu thun, die unter dem Namen der allegorischen, symbolischen und typischen bekannt sind. Denn dadurch, daß Veith auch dieser sich wieder bedient, erweiset er sich gleichfalls als katholischen Homileten. Mit welcher Gewandtheit und Fruchtbarkeit die größten Redner der ersten und der mittleren Zeit jene handhabten, ist bekannt. Für die Zulässigkeit und theilweise Nothwendigkeit derselben spricht schon dieser allgemein katholische Gebrauch, mehr aber noch die Vorbildlichkeit selbst, die er in den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments hat, sowie der eigentliche Grund, worauf jene Deutungen beruhen. Sie beruhen offenbar auf der Ueberzeugung, daß einestheils der unendliche und überschwengliche Inhalt der göttlichen Wahrheit, der in endlicher, beschränkter, gebrechlicher Form — in der Sprache, im Worte — sich offenbaret, in dieser unmöglich den klaren, ganzen, vollen und erschöpfenden Ausdruck finden kann und daher dem im Geiste dieser Offenbarung Forschen-

den, der nicht bloß an dem Buchstaben, an der Schaale hängen bleibt, oft unendlich reiche Beziehungen darbietet; andrerseits aber die Einheit des Schöpfers trotz der scheinbaren Gegensätze, Sprünge rc., in allem Geschöpflichen durch eine gewisse Einheit und Analogie sich manifestirt, so daß die Gesetze des Lebens, des persönlichen wie des unpersönlichen (des nichtintelligenten), in seinen verschiedenen Regionen, auf seinen mannigfaltigen zeitlichen Entwicklungsstufen, unbeschadet der menschlichen Freiheit, nicht absolut verschieden oder geschieden sind, sondern gerade durch das Band einer geheimnißvollen Einheit auf die Einheit ihrer überzeitlichen und überräumlichen, ewigen Quelle hinweisen, worauf ja zuletzt die ganze Theorie der Versinnlichung und Veranschaulichung beruht. Gilt dieß schon im Allgemeinen von dem Leben der gefallenen Creatur, von diesem Zeit- und Raumleben, um wie viel mehr von jenem göttlichen Lebensstrome, der die Wiederherstellung der gefallenen Creatur anbahnte, vorbereitete, oder bewirkte und immer noch vollzieht, von der heil. Geschichte nämlich, ihren Thaten und Zuständen. Und ist es nicht die Kirche selbst, die in ihren liturgischen Büchern, namentlich im **Missale**, im **Pontificale** und im **Breviarium** so gerne und so sinnig der allegorischen rc. Auslegung sich bedient? Fürwahr, nur ihr, der vom Geiste Getragenen, und nur dem, der hinwiederum von ihr getragen ist, erschliessen sich in scheinbar unbedeutenden Worten der heil. Schrift die Schleußen der göttlichen Wahrheit; denn in ihr und durch sie schwebet der Geist Gottes noch immer über den Gewässern der Finsterniß und des Abgrundes, leuchtend und belebend. Und dieses seines Lichtes und Lebens voll schaut sie in allen seinen Werken, mag diese der Buchstabe fesseln oder eine andere irdische Hülle, sein innerstes Wesen, im Theile das Ganze, im Gliede den Organismus, in der Vergangenheit die Zukunft, im Zeitlichen das Ewige und im Irdischen das Himmlische. Drum ist nur in ihr wahrhaft freie Schriftforschung möglich. Denn der Geist ist es, der

belebt, — der Buchstabe tödtet. Diesem Buchstaben aber, dem ächten Pharisäismus, bloßen willkürlichen Menschendeutungen und Satzungen und somit dem frühern oder spätern Tode sind verfallen alle jene, die sich wie immer von der Kirche losgetrennt haben. Wir könnten uns daher von der Katholizität der allegorischen, typischen rc. Auslegungsweise schon an der Abneigung und dem Hasse überzeugen, den die Gegner der Kirche gegen selbe von jeher hegten, oder auch an dem Phantastischen und Unsinnigen des Mißbrauchs, der von gewissen Fraktionen derselben Gegner mit jener Deutung getrieben wird, dessen Größe immer auf die Größe des rechten Gebrauches schließen läßt. Und innerhalb unsrer Kirche selbst wurde sie von den Homileten um so sorgfältiger vermieden, je mehr diese, vom Protestantismus und Rationalismus infizirt, das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ breit schlugen, nachdem sie bereits aller Sehkraft für die Tiefe der Glaubenswahrheiten verlustig gegangen. Nur freuen kann sich daher der Katholik, wenn er in der Homilie über das „dritte Wort“ des sterbenden Erlösers folgende Stelle liest:

„Auch dieser Mutter (Mariä) Schmerzen, auch ihrer Wehmuth sollen wir nie vergessen; denn die Leiden, die sie mit Jesu theilte, galten unsrer geistigen Wiedergeburt. Und mit Recht erinnern die Väter hier an Rahel, die Gemahlin Jakobs, deren erstgeborner Sohn Joseph, genannt der Nazaräer unter seinen Brüdern, das Opfer ihres Neides und eben dadurch, nach eigenthümlicher Fügung, ihr Gebieter und Retter ward, während ihr zweitgeborner Sohn einen ganz andern Namen erhielt; denn da sie in Todesnöthen ihn gebar, nannte sie ihn Benoni, den Sohn der Schmerzen. So ist auch Maria's erstgeborner und einziger Sohn der Nazaräer, der Heilige und Wunderbare, der Erstgeborne von den Todten, der große Retter des ganzen Geschlechts, den sie, weil hochgestellt über Eva's Schuld und Verhängniß, ohne Schmerz geboren. Sie hat aber nach der Ordnung der geistigen Wiedergeburt noch einen zweiten Sohn, der auf

dem Calvarienberge ihr gegeben wurde, und dieser ward ihr ein Sohn der Schmerzen. So gehört ihrer Huld und Sorgfalt ein Jeglicher an, der das Siegel der Erlösung trägt — — und so bleibt denn jedem, dessen Herz nicht in Gleichgiltigkeit erkaltet, das Wort seines Erlösers heilig: siehe deine Mutter."

Am vierten Sonntage nach Pfingsten wurde zum Text gewählt der Klageruf des müden Petrus: Meister, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen, aber rc. — daraus die Fragen abgeleitet, „wie unser Etwas zu Nichts und unser Nichts zu Etwas werde?" In dieser Homilie kömmt nun folgende Zusammenstellung und vorbildliche Deutung vor:

„— Nicht in der Nacht der Unwissenheit, der Sünde, der Abkehr von Gott arbeiten, sondern in der Tageshelle des echten Glaubens, auch nicht in unserem Namen, im Vertrauen auf eigne Kraft und für eigne selbstige Zwecke, sondern im Namen Jesu, mit ihm und für ihn, dieß ist die ganze Aufgabe, die bei der großen Zahl von Menschen, die neben und nacheinander über die Erde ziehen und ein einziges organisches Ganze oder Geschlecht bilden, nur durch den großen Organismus der heil. Kirche durchgeführt werden kann. Und hierin eben beruht die welthistorische Bedeutung der Begebenheit, die wir heute gelesen. Arme verachtete Fischer waren die ersten und unmittelbaren Jünger des Herrn, die er zu Menschenfischern erhoben. Denn was der Welt verächtlich schien rc. (1 Kor. 1). Seine Macht und Hohheit anerkennend, von heil. Liebe ergriffen, verließen sie freudig Alles, um ihm zu folgen und die Menschenwelt für ihn zu gewinnen. Und auf sehr bedeutsame Weise stehet, dem ersten gegenüber, in der evangelischen Geschichte noch ein zweiter ähnlicher Vorgang, der nach der Auferstehung des Herrn stattfand, und von welchem gleichfalls berichtet wird, daß die Jünger die ganze Nacht sich bemüht und nichts gefangen hatten. Früh Morgens erschien der Herr am Ufer, Johannes

erkannte ihn; und auf sein Geheiß gingen sie von Neuem ans Werk, das überreich belohnt ward. Wie nun jener erste Fischzug auf die Versammlung der Gläubigen im Bereiche der irdischen oder streitenden Kirche hinwies, so dieser auf die Versammlung der Verklärten nach der Auferstehung in das Reich der Vollendung. Beim ersten befahl der Herr im Allgemeinen: breitet die Netze aus, weil das Gottesreich, wie es auf Erden sich gestaltet, Menschen aller Art umfaßt, gute und böse. Beim zweiten Zuge gebot er, die Netze zur Rechten nur auszuwerfen, weil in das Reich der Seligen einzig nur die treu Befundenen aufgenommen werden. Beim ersten Fischzuge zerriß das Netz und das Schifflein drohte zu versinken, denn die irdische Kirche hat noch mit Irrungen und Spaltungen zu kämpfen, und wird von den Sünden ihrer Glieder schwer belastet; beim zweiten hingegen heißt es ausdrücklich, das Netz sei nicht zerrissen, weil die triumphirende Kirche von jenen Drangsalen frei ist. Beim ersten Zuge wird keine Zahl der Fische angegeben, denn von der Kirche auf Erden heißt es im prophetischen Psalme: „„ich habe das Heil ihnen angekündiget, und ihre (der Gläubigen) Zahl ist groß worden über alle Zahl."" Beim zweiten hingegen wird die Zahl der im Netze gefundenen Fische sehr bestimmt angegeben, denn im Reich der Vollendung wird das Wort erfüllt werden, daß Viele berufen sind und Wenige auserwählt. Beim ersten Zuge endlich ward das Netz in den Raum des Schiffes ausgeladen, das im Meere schwankte, weil im irdischen Gottesreiche der Gläubigen Loos noch unentschieden und gefährdet ist; beim zweiten hingegen ward es ans Ufer gezogen, denn im Reiche der Seligen ist keine Versuchung, keine Gefahr, kein Wechsel mehr zu fürchten ꝛc."

Als Beispiel symbolischer Auffassung geben wir, was Bd. II. S. 120 ꝛc. über das „Sausen des Windes" am Pfingstfeste gesagt ist:

„So bezeichnete demnach das Sausen des Windes die feierliche Ankunft des heil. Geistes, wie sie von den Pro-

pheten schon angekündiget und vom Herrn den Aposteln verheißen war, und somit die Vollendung des Erlösungswerkes oder der neuen Schöpfung, den Ausguß göttlicher Huld, Kraft und Weisheit über die Gerechtfertigten, die Wiedervereinigung der erlöseten Menschheit mit Gott. Warum aber sollte diese Fülle der Offenbarung gerade durch ein solches Zeichen, durch das Sausen des Windes sich ankünden? Wir können davon mehr als einen Grund angeben. Denn fürs Erste verkündete dieß Zeichen eine neue Zeit, die des neu erwachenden, geistigen Lebens, ähnlich wie die Frühlingsstürme die Eisdecke brechen, daß die Quellen wieder strömen, und die Erde mit frischem Grün sich bekleidet. Und darauf deuten die Psalmesworte: „„Du wirst deinen Geist aussenden, und Alles wird neu geschaffen, erneuern wirst du das Angesicht der Erde."" Es bezieht sich ferner auch auf das Wirken des heil. Geistes; denn wie der glimmende Funke erst durch den Lufthauch zur Flamme angefacht wird, und wie das Schiff des frischen Windes bedarf, der die Segel schwellt, so muß auch im menschlichen Herzen die Liebe geweckt werden, daß sie zu Gott emporsteige, und nur jene, die der Geist Gottes bewegt, werden Kinder Gottes genannt. Inzwischen giebt der Herr selber uns die beste Erklärung, indem er vom geheimnißvollen Walten des heil. Geistes und seinen Wirkungen redet: „„Der heil. Geist wehet, wo er will, und du hörst seine Stimme, doch weißt du nicht, vonwannen er komme, oder wohin er gehe. So ist ein Jeglicher, der aus dem Geiste geboren ist.""

Wer also, wie unser Herr Verfasser, eindringt in Geist und Leben der heil. Schrift, sie nach Umfang und Tiefe im Geiste der Kirche erfasset, wer also schöpfet aus den Quellen der Wahrheit und des Lebens, d. h. wer den heil. Text so betrachtet, wie z. B. die sieben letzten Worte unsres Heilandes betrachtet sind: dem wird eben jene Wahrheit auch die Kraft geben, auch Andere mit ihrem Lichte zu erleuchten, und dem wird es eben durch seines Leben möglich werden,

auch Andere in lebendiger Rede zu beseelen und zum ewigen, wahren Leben zu entflammen. Und lehrt ihn jene den Geist und die Geister der Gegenwart prüfen und unterscheiden, und bietet sie ihm zugleich die tauglichsten Waffen, so giebt ihm dieses auch den Muth zum Kampfe gegen die bösen Geister der Zeit. Dadurch aber, daß die Kanzelvorträge unseres Verfassers „gelegenheitlich eine polemische Richtung nehmen, insofern sie, wo es nöthig schien, gegen mancherlei Gestaltungen des vermeintlichen Rationalismus sich wenden," und daß sie überhaupt apologetischer Natur sind, erhalten sie eine Eigenthümlichkeit, durch die sie mit den gewöhnlichen Homilien schwer zu vergleichen sind. Wodurch es aber nun unserm Verfasser gelingt, die jeweils aus der Perikope 2c. gewonnenen Wahrheiten, und selbst tiefer gelegene, seinen Zuhörern zum Verständnisse zu bringen, das sind namentlich Bilder und Vergleichungen, die sog. Erneuerung, Schilderungen und Erzählungen.

Läßt sich z. B., um den Adel der menschlichen Seele, die Gottähnlichkeit und Ebenbildlichkeit, anschaulich zu bezeichnen, eine schönere und sprechendere Vergleichung finden, als die Bd. IV. S. 211 steht:

„Wie unter allen Wesen des Mineralreichs nur der Crystall für die Aufnahme und den Durchgang des Lichtes fähig ist, und daher nur diese lichtempfänglichen Steine Edelsteine genannt werden, so ist unter allen Schöpfungsgebilden auf Erden nur eines, das zum Lichte des Selbstbewußtseins und dadurch zur Erkenntniß Gottes erweckt werden kann, der Mensch nämlich kraft seines geistigen Wesens, der darum auch alle übrigen Geschöpfe der Erde unermeßlich überragt, der allein die Erde adelt, sowie er dazu berufen ist, daß in ihm die gesammte Natur zur Verklärung herangedeihe."

Ebenso treffend als zart und sinnig ist nachstehendes Bild:

„Wie das freundliche Gestirn, das den nahenden Morgen verkündet, mit dem vollen Aufgange der Sonne verbleicht,

pheten schon angekündiget und vom Herrn den Aposteln verheißen war, und somit die Vollendung des Erlösungswerkes oder der neuen Schöpfung, den Ausguß göttlicher Huld, Kraft und Weisheit über die Gerechtfertigten, die Wiedervereinigung der erlöseten Menschheit mit Gott. Warum aber sollte diese Fülle der Offenbarung gerade durch ein solches Zeichen, durch das Sausen des Windes sich ankünden? Wir können davon mehr als einen Grund angeben. Denn fürs Erste verkündete dieß Zeichen eine neue Zeit, die des neu erwachenden, geistigen Lebens, ähnlich wie die Frühlingsstürme die Eisdecke brechen, daß die Quellen wieder strömen, und die Erde mit frischem Grün sich bekleidet. Und darauf deuten die Psalmesworte: „„Du wirst deinen Geist aussenden, und Alles wird neu geschaffen, erneuern wirst du das Angesicht der Erde."" Es bezieht sich ferner auch auf das Wirken des heil. Geistes; denn wie der glimmende Funke erst durch den Lufthauch zur Flamme angefacht wird, und wie das Schiff des frischen Windes bedarf, der die Segel schwellt, so muß auch im menschlichen Herzen die Liebe geweckt werden, daß sie zu Gott emporsteige, und nur jene, die der Geist Gottes bewegt, werden Kinder Gottes genannt. Inzwischen giebt der Herr selber uns die beste Erklärung, indem er vom geheimnißvollen Walten des heil. Geistes und seinen Wirkungen redet: „„Der heil. Geist wehet, wo er will, und du hörst seine Stimme, doch weißt du nicht, vonwannen er komme, oder wohin er gehe. So ist ein Jeglicher, der aus dem Geiste geboren ist.""

Wer also, wie unser Herr Verfasser, eindringt in Geist und Leben der heil. Schrift, sie nach Umfang und Tiefe im Geiste der Kirche erfasset, wer also schöpfet aus den Quellen der Wahrheit und des Lebens, d. h. wer den heil. Text so betrachtet, wie z. B. die sieben lezten Worte unsres Heilandes betrachtet sind: dem wird eben jene Wahrheit auch die Kraft geben, auch Andere mit ihrem Lichte zu erleuchten, und dem wird es eben durch jenes Leben möglich werden,

auch Andere in lebendiger Rede zu beseelen und zum ewigen, wahren Leben zu entflammen. Und lehrt ihn jene den Geist und die Geister der Gegenwart prüfen und unterscheiden, und bietet sie ihm zugleich die tauglichsten Waffen, so giebt ihm dieses auch den Muth zum Kampfe gegen die bösen Geister der Zeit. Dadurch aber, daß die Kanzelvorträge unseres Verfassers „gelegenheitlich eine polemische Richtung nehmen, insofern sie, wo es nöthig schien, gegen mancherlei Gestaltungen des vermeintlichen Rationalismus sich wenden," und daß sie überhaupt apologetischer Natur sind, erhalten sie eine Eigenthümlichkeit, durch die sie mit den gewöhnlichen Homilien schwer zu vergleichen sind. Wodurch es aber nun unserm Verfasser gelingt, die jeweils aus der Perikope ꝛc. gewonnenen Wahrheiten, und selbst tiefer gelegene, seinen Zuhörern zum Verständnisse zu bringen, das sind namentlich Bilder und Vergleichungen, die sog. Erneuerung, Schilderungen und Erzählungen.

Läßt sich z. B., um den Adel der menschlichen Seele, die Gottähnlichkeit und Ebenbildlichkeit, anschaulich zu bezeichnen, eine schönere und sprechendere Vergleichung finden, als die Bd. IV. S. 211 steht:

„Wie unter allen Wesen des Mineralreichs nur der Crystall für die Aufnahme und den Durchgang des Lichtes fähig ist, und daher nur diese lichtempfänglichen Steine Edelsteine genannt werden, so ist unter allen Schöpfungsgebilden auf Erden nur eines, das zum Lichte des Selbstbewußtseins und dadurch zur Erkenntniß Gottes erweckt werden kann, der Mensch nämlich kraft seines geistigen Wesens, der darum auch alle übrigen Geschöpfe der Erde unermeßlich überragt, der allein die Erde adelt, sowie er dazu berufen ist, daß in ihm die gesammte Natur zur Verklärung herangedeihe."

Ebenso treffend als zart und sinnig ist nachstehendes Bild:

„Wie das freundliche Gestirn, das den nahenden Morgen verkündet, mit dem vollen Aufgange der Sonne verbleicht,

um von Neuem wieder, wenn sie zum Untergange sich neigt, als glänzender Abendstern über dem Horizonte zu erscheinen, so sehen wir die heilige Jungfrau, bis zu jener Zeit, da Christus aus dem Dunkel seines Jugendlebens hervortrat, als das vorwaltende Licht im Gottesreiche schimmern, dann wieder, als er seine volle Herrlichkeit offenbarte, in die Verborgenheit zurück treten, um zuletzt in düsterer und trauervoller Nacht mit mildem Glanze zu leuchten."

Wieder aufgenommen ist das Bild theilweise:

„Der Menschensohn wendet (am Kreuze) zu ihr sein Auge, sein Angesicht leuchtet noch einmal, wie die Sonne vom Saume des Abendhimmels die Erde grüßt; er sieht die geliebte Mutter einsam stehen, gleich der Palme in öder Wüste 2c."

Und bald nachher:

„— — Das Licht der Welt schien erloschen auf immer, die Nacht des Zweifels und der Hoffnungslosigkeit umflorte die Seelen alle, die das Reich Gottes erwartet hatten; doch ein Gestirn verbreitete nun seinen milden Schimmer. Den verzagten, verlassenen, von Angst gequälten Jüngern, deren ganzes Leben und Denken dermaßen in Jesu aufgegangen war, daß sie nunmehr, von ihm losgerissen, wie Ranken ohne Stütze am Boden lagen, diesen zerstreuten Schafen ward Maria nun die Hirtin, Mutter und Trösterin, um welche sie allmälig wieder sich versammelten, in deren heiliger Nähe sie zu neuer Hoffnung sich erhoben, zu einer Hoffnung, die bald so freudig erfüllt werden sollte." (Bd. I. S. 168, 177, 179.)

Wie selbst ganz bekannten und allgemein üblichen Bildern neues Interesse und Leben gegeben oder neue Beziehungen abgewonnen werden können, beweist das ibid. S. 226 2c. mit Rücksicht auf Joh. 3, 13. über das Symbol der Quelle Gesagte, „die zwar in den Niederungen, am Fuße der Berge hervorquillt, deren eigentliche Herkunft jedoch viel höher zu suchen ist. Denn auf fernen Bergeshäuptern, die in die Re-

gion der Wolken ragen, schlägt sich das Wasser aus den Lüften an den steilen Felsenwänden nieder, von denen es allmählig abfließt; oder es sickert aus dem schmelzenden Eise der Gletscher und dringt durch verborgene Spalten und Gänge, wodurch ein so mächtiges Triebwerk entsteht, daß endlich das atmosphärische, gleichsam vom Himmel thauende, reine Gewässer aus irgend einer Vertiefung hervorsprudelt, um Alles, was lebt, zu erfrischen und selbst mitten in heißen Sandwüsten jene grünen Inseln oder Oasen zu bilden, die mit Dattelpalmen und blühendem Gesträuche sich schmücken. Und dieß ist das große Symbol, das Jesus auf sich selber angewandt, indem er sich als die göttliche Quelle bezeichnete, die mitten in der Wüste dieser Welt hervorquillt und von Oben kommend wieder nach Oben strömt rc.," — was im Verlauf so fort noch weiter ausgeführt und begründet wird.

„Wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut" — lautet der Ausspruch des Herrn. Seine Wahrheit wird nun Bd. I. S. 55 rc. folgendermaßen anschaulich gemacht:

„Würden etwann in einem Lande ruchlose Menschen sich erheben, welche die öffentliche Ruhe stören, die Ordnung zerrütten, die Bande des Gehorsams gegen die rechtmäßige Obrigkeit auflösen wollten, müßten dann nicht alle rechtlichen Bürger an die Seite des Fürsten und der Obrigkeit sich stellen, um gegen die Belialssöhne zu kämpfen? Wird wohl jemand sagen dürfen, er wolle neutral, unentschieden bleiben, weder mit der einen, noch mit der andern Seite es halten? Wer so sich ausspräche, würde sich eben dadurch schon als einen Feindseligen, als einen Widersacher der Ordnung strafbar machen. Wenn dieß nun unbezweifelt wahr ist, so haben wir auch das Recht, den Lauen und Gleichgültigen zuzurufen: Wohlan denn ihr sogenannten Indifferentisten; Einer ist unser Herr und König, dem wir unser Dasein, Heil und Leben schulden, der uns erkauft hat um einen großen Preis, der dem Bösen den Krieg erklärt hat, der in diese

Welt gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerstören; und ihr begnügt euch mit der überweisen Rede, daß es keinen Teufel giebt? Wer nicht mit ihm ist, der ist wider ihn, es giebt nichts Drittes. Er will alle Menschen versammeln zur Einheit des Glaubens, der Liebe, zu Einer Hoffnung, zu dem einzig wahren Leben für Gott und aus Gott; wer aber nicht mit ihm arbeitet, nicht in seinem Namen, und in seiner Gesinnung lebt, der zerstreut das Gesammelte, er stört die Einheit der christlichen Gemeinde, er entfernt sie, so viel an ihm ist, von ihrer Lebensmitte, von Christo, es sei durch Beispiel, Wort oder That, und so verliert er selber, was er für seinen eigenen Vortheil zu sammeln meinte; seine Arbeit ist ohne Werth und Verdienst für das ewige Leben."

„Und da es demnach keine andere Wahl giebt, als entweder ein Freund oder ein Widersacher Jesu zu sein, sollen wir etwa das Höchste, das wir besitzen, die Wahrheit des Glaubens, aufgeben, damit man uns keines Aberglaubens zeihe? Sollen wir die Ehrfurcht verlassen, die wir einem göttlichen Herrn und Meister schuldig sind, weil es nimmer nach dem Geschmacke der Welt ist, die Wirklichkeit der Dämonen zu glauben, weil es ein Ehrenpunkt ist, sie zu läugnen? Aber eben das ist dem Fürsten der Dämonen recht. Er wäre der Finstere nicht und der Hasser des Lichtes, würde er gern ans Licht kommen; denn, wie der Apostel sagt: alles, was offenbar wird, ist Licht. Er wäre der Lügner nicht vom Anfang her, wäre ihm nicht auch diese Läugnung genehm. Lasset sie nur so fortmachen, gebietet er, als Feldherr, seinen Quartiermeistern und Plänklern: sie glauben weder, daß wir existiren, noch bedürfen sie eines Erlösers; sie sind über uns und über ihn hinaus, da sind sie eben in der rechten Falle, sie haben den Boden unter den Füßen verloren, ihr Unglaube ist erst der echte Aberglaube geworden."

Dieses Belehrungsmittels, eine religiöse Wahrheit in einem niedern, dem Zuhörer bekannten, ebenfalls geistigen Lebensgebiete zu veranschaulichen, bedient sich Veith mit großem

Vortheile; mit dem größten aber, wenn er, wie gewöhnlich der Fall, in aufsteigender Ordnung verfährt, so daß der Zuhörer unwillkührlich und unvermerkt aus einer ihm gewohnteren Region in die höchste, in die religiöse, eingeführt wird. Verbinden sich damit Beschreibungen oder Schilderungen von innern oder äußern Zuständen ꝛc., so wird es um so erfolgreicher, wie z. B. in folgender Stelle:

„Wohl lebt ein süßes Andenken in jeglichem Menschenherzen, das uns von früher Jugend an bis ins Greisenalter begleitet; es erneuert sich in der Stille der Nacht, es wird vom Geräusche des Tages nicht übertäubt, es ist im rauhen Krieger so lebhaft und innig, als in der zarten Jungfrau; ein Herz, dem es fehlen könnte, gliche dem der Hyäne. Es ist das Andenken an eine treue und liebevolle Mutter. Denn, wenn wir mit aller Erinnerungskraft, die wir besitzen, zurück schauen auf die früheste Lebenszeit, was finden wir? Da unser Bewußtsein kaum hervortauchte aus dem Chaos des instinktmäßigen Lebens, fanden wir uns in den Armen einer Mutter. Unser erster bewußtvoller Blick sonnte sich in ihrem Auge; an unserm Lager saß sie mit zärtlicher Sorgfalt, unsern Schlummer zu bewachen, oder unsere Schmerzen zu lindern, an ihrer Hand wagten wir die ersten Schritte. Wenn wir zum Guten gediehen, erfüllte sie das mit Wonne, wenn ein Leid uns traf, flossen ihre Thänen; wenn wir in die Ferne zogen, wandelte ihre Seele mit uns, ihr Gebet beschützte uns, und nicht selten war es, als ob sie, in süßem Wohlwollen, mit stillem Gruße uns umschwebte. Wie tief gefühlt daher ist die Mahnung des Weisen: die Seufzer deiner Mutter vergesse nie! (Eccli 7.) wie wohlbegründet sein Ausspruch: gleich einem, der Schätze sammelt, so jener, der seine Mutter ehrt! (Eccli 3.) Denn wer vermag die Liebe zu ermessen, die in einem Mutterherzen wohnt? wer die Dankbarkeit, zu der sie verpflichtet?“

„Und dennoch konnte diese Mutter kein anderes Leben uns mittheilen, als dieses irdische, voll des Zwiespalts, der Schuld

und der Leiden. Sie hat zwar die Keime des Glaubens und der Sitte in uns gepflegt und genährt, doch diese empfingen wir aus einem andern Gebiete; sie selbst bedurfte der Erlösung, und bedarf vielleicht noch unsres Gebetes. Wir haben eine andere Mutter, von unvergleichlich höherer Würde, die uns liebt, über uns wacht, aller Orten uns begleitet, beschützt und tröstet, und an allem, was uns betrifft, den innigsten Antheil nimmt; die der Erlöser, vom Kreuze herab, uns mit den Worten zugewiesen: siehe deine Mutter."

Was jedoch unsern Verfasser im Gebrauche der Versinnlichungsmittel am meisten charakterisirt, das sind Erzählungen, die er eben so geistreich als häufig aus der heiligen und Profan-Geschichte, namentlich aus den Lebensbeschreibungen der Heiligen, in Anwendung bringt. Was immer aus dem Leben Einzelner oder von den Sitten und Gebräuchen ganzer Völker geeignet erscheint, die christliche Wahrheit von irgend einer Seite zu veranschaulichen, das wird herbeigezogen, zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen und zur Verherrlichung des Dreieinigen in den Dienst des göttlichen Wortes genommen. Ja selbst heidnische Mythen, die Fabel, Mährchen, Traumgsichte rc. weiß Veith so zu benützen, daß in ihnen und durch sie die Wahrheiten des Glaubens und des christlichen Lebens sich spiegeln. Die Auswahl ist hierin so groß und der treffenden und überraschenden Beispiele hat es so viele, daß es schwer wird, hier nur eines oder das andere vorzulegen.

Um den heiligen Geist als den Geist der Wahrheit, der die Kirche leitet und vor Irrthum bewahrt, anschaulich zu bezeichnen, wird folgende Thatsache erzählt:

„In der Kirchenversammlung zu Konstantinopel, unter Constantin dem Jüngern, trat Macarius, Patriarch von Antiochia, mit heuchlerischem Eifer gegen die Wahrheit der Lehre auf, daß in Christo ein zweifacher Wille, ein göttlicher nämlich und ein menschlicher, unterschieden werden müsse.

So wesentlich dieser Lehrsatz in der wahrhaften Menschennatur Christi gegründet ist, und so sehr davon das Verständniß der Erlösung abhängt, läugnete er doch hartnäckig, und erklärte, daß er lieber sterben wolle, als eine Lehre bekennen, die er für gottlos ausgab. Da nahmen die versammelten Bischöfe die **Stola** von seiner Schulter, und schafften ihn aus der Versammlung hinaus; in demselben Augenblicke — so erzähl die Geschichte — fielen zahlreiche, schwarze, staubige Spinngewebe vom Gewölbe herab, gleichsam zum Wahrzeichen der Ausscheidung irriger Lehren. Es mag ein Werk des Zufalls gewesen sein, und von der Bewegung im Hause veranlaßt; die Bedeutung aber, die diesem Ereignisse zugeschrieben wurde, bleibt immer wahr. Die Spinnengewebe des Irrthums ermangeln nicht, von Zeit zu Zeit in der christlichen Welt sich auszubreiten, kaum ist eine Thorheit denkbar, die nicht irgend ein Klügling schon ausgesponnen. Der Geist der Wahrheit jedoch, der die Kirche leitet, siegt allezeit, die Spinngewebe fallen, und der heil. Dom steht wieder in seinem Glanze da. Und nur, wer der kirchlichen Lehre treu bleibt, ist gewiß und sicher, daß er im Besitze der Wahrheit sei. Jede anderweitige Lehre hingegen, sie handle von Gott oder vom Menschen, jede Lehre, die von jener der Kirche abweicht, ist nicht vom heil. Geiste, sondern vom Geiste des Irrthums." Ibid. pag. 62 ꝛc.

Und wie endlich durch die Gnade des heil. Geistes die Gaben himmlischen Muthes und Trostes oft plötzlich gespendet werden, zeigt ein Vorfall der neuern Zeit:

„Sind die Märtyrer der frühern Jahrhunderte nicht die Helden der Kirche, die Fackelträger des Christenthums? Und doch bedeutet der Name Martyr nicht weniger und nicht mehr, als einen Zeugen; und wir sind nur unter der Bedingung echte Christen, daß wir als Zeugen Christi uns benehmen, seinen Namen und sein Heil in aller Zuversicht bekennen. Wir wollen darum auch von den Märtyrern der Vorzeit absehen, und zu einem Beispiele uns wenden, das unsrer Zeit ganz nahe steht. Ein

junger Mann aus Paris, von adeliger Geburt, in den höheren Kreisen der Gesellschaft beliebt, ein trefflicher Tänzer, ein waghälsiger Reiter, und unter den Stutzern nichts weniger als der lezte, schlich dennoch zuweilen, in der Stille, zu einem greisen Priester, den er liebte; denn so sehr damals jene, bereits wieder lächerlich gewordene Verkehrtheit herrschte, zu der sich die sogenannten starken Geister bekannten, so hatte er doch die Heiligkeit des Glaubens bewahrt, und es lag ihm sehr daran, nicht gänzlich wegzubleiben vom Tische des Herrn. Eines Tages kam er in großer Betrübniß, klagte, daß er sich innerlich verlassen und trostlos fühle, und jede Regung der Andacht von ihm gewichen sei. Sein Freund und Rathgeber war eben im Begriffe, zu einem Sterbenden zu gehen, um ihm öffentlich, nach dem üblichen Ritus, die Sakramente zu spenden. Und da keine Zeit zu versäumen war, faßte er sich kurz, und sprach: das Mittel, Ihrer trostlosen Stimmung abzuhelfen, ist bei der Hand. Nehmen Sie die Fackel, die dem hochwürdigsten Gute vorangetragen wird, und begleiten Sie mich, indem Sie mir voran gehen, zum Kranken. Der junge Mann erschrack gar sehr vor dieser Zumuthung; doch überwand er sich schnell, und nahm die Fackel. Auch jezt blieb ihm noch ein schwerer Kampf; denn draußen, auf dem Platze vor der Kirche, war eben Wachparade; die Stabsoffiziere sowohl, als der General, der hier den Befehl führte, gehörten in den Kreis seiner Freunde und Bekannten. Alle betrachteten ihn zuerst mit Staunen, und brachen alsbald in ein schallendes Gelächter aus; doch der Fackelträger ging herzhaft seinen Weg; und von dieser Stunde an empfing er so reiche Gaben des himmlischen Muthes und Trostes, daß er zu einem der eifrigsten Diener des Herrn sich ausbildete, und selber eine hell leuchtende Fackel des christlichen Glaubens wurde. Dieser Jüngling war Cesar de Bus, der die Genossenschaft des christlichen Unterrichts in Frankreich gestiftet hat."

„Was dieses Beispiel aus neuerer Zeit uns lehre, ist wohl von selbst anschaulich genug, als daß es einer sonderlichen Auseinandersetzung bedürfe. Denn wird zwar nicht gefordert, daß wir genau dasselbe thun, so müssen wir doch Alle in dieselbe Gesinnung eingehen, wenn wir mit Paulus sagen wollen: „ich schäme mich des Evangeliums nicht.“ Bd. II. S. 115—117 2c.

Daß übrigens unser Verfasser unumwundene und klare Begriffserklärungen zu geben ebenso im Stande sei, erhellt wohl schon aus dem, was oben in einem Eingange über den Glauben an Wunder gesagt worden. Wir verweisen noch auf Bd. III. S. 207 2c., wo der Begriff des Glaubens, und auf Bd. IV., wo S. 231 2c. der Begriff des Heils und S. 284 2c., wo der organische Lebensverkehr der Kirche im weitesten Sinne erklärt wird.

Den Unglauben unsrer Zeit, ihre falsche Bildung und Wissenschaft durchschaut Veith ebenso sehr als er, was sie Gutes, Schönes und Wahres hat, anerkennt und zum Kampfe gegen den schlechten Geist und zur Vertheidigung der Kirche gar wohl ja um so mehr zu gebrauchen weiß, als ihm die philosophischen und theologischen Leistungen der Neuzeit, sowie auch ihre Fortschritte in den Naturwissenschaften nicht fremd geblieben sind. Eine genaue Bekanntschaft mit diesen sowohl und ihrem Verhältnisse zur Theologie, als seine spekulative Bildung machen es ihm möglich, nicht nur die Waffen gründlicher Belehrung, sonderrn auch die heutzutage ungleich wichtigern der Begründung, Ueberzeugung und Wiederlegung mit großer Gewandtheit zu führen. Es werden daher wenige Vorträge sein, in denen nicht seine apologetische und polemische Tendenz bemerkbar wird, das Bestreben nämlich, die Offenbarungswahrheiten mit dem menschlichen Geiste, oder wie man sagt, den Glauben mit dem Wissen zu versöhnen, so weit dieß überhaupt und in Kanzelvorträgen insbesondere geschehen kann. Es wird aber geschehen können, dieß lehrt die Natur der Sache und

das Beispiel der größten katholischen Kanzelredner, und es wird geschehen müssen, dieß gebeut die Zeit, soll anders die Weisheit dieser Welt, von der nur zu Viele infizirt auch aus den mittleren und niedern Klassen, durch die wahre Gottesweisheit überwunden werden. Der heil. Paulus meinte wohl dieß, als er ermahnte, das Schwert des Geistes zu führen. Wie nun Veith es führe, mögen ein Paar Beispiele zeigen. — Am Neujahrstage vergleicht er die vergangenen Zeiten mit den neuen, läßt „die schwungvollen Wortführer des Neuen" ihren Jubel über die Verbannung des Aberglaubens, der Finsterniß, der Priesterherrschaft und des Mönchthums," und ihre Freude und Bewunderung über die „Fortschritte der Gegenwart in der Naturkunde, Sternen- und Erdkunde, in der weltverknüpfenden Schifffahrt, in der Bändigung des Dampfes, in den metallenen Gleisen ꝛc." ausdrücken und erwiedert darauf also:

„Gegen einige dieser Lobeserhebungen, sofern sie im rechten Maße sich bescheiden, kann nun freilich nichts eingewendet werden. Aber mit all ihrer Ruhmredigkeit, und zumal mit ihren, bereits wieder abgebrauchten Apotheosen der Vernunft, vermag sie doch ihre Mängel und trostlosen Zustände nicht zu verdecken. Meint man in der gebildeten Welt den Aberglauben völlig beseitigt zu haben, so hat dafür ein gedankenloser Unglaube die Herrschaft gewonnen, der mindestens eben so roh und schädlich geartet. Rechnet man sichs billig zum Ruhme, keine Gespenster zu fürchten, so vergißt man doch darüber, daß es dennoch eine Schmach sei, überhaupt keine geistigen Wesen zu glauben, und nicht einmal sich selber als einen erschaffenen Geist anzuerkennen, denn dahin eben führt die wahrhaft abergläubische Verwechslung der verborgenen, gewaltigen Naturkraft mit Gott, ihrem Schöpfer. Sind die Raubmorde und die Gräuelthaten seltener geworden, so haben die Betrügereien und die übrigen Laster zum mindesten nicht abgenommen, während der Selbstmord, häufiger erscheinend als je vorher, dem innern Frie-

den, den die eigene Weisheit verleihen kann, ein sehr ungünstiges Zeugniß giebt. Werden die Magie und die Zauberei des Alterthums als lächerlicher Wahn verachtet, so wird dafür wieder die Rüge des Apostels bedenklich, womit er die irre geleiteten Christen seiner Zeit zurecht gewiesen: „wer hat euch dermaßen verzaubert, daß ihr der Wahrheit nicht Folge leistet, ihr, denen ja der gekreuzigte Christus vor den Augen schwebt?" (Gal. 3.) Denn welch ein Aufwand von Träumereien und Blendwerk, welch ein Gewebe von Lug und Trug wird nicht erfordert, um unser Gefühl und Bewußtsein dermaßen zu trüben, daß es weder die Noth der Sünde und des Todes, noch die Thatsache der Erlösung und die Herrlichkeit des Erlösers mehr erkenne? So wird dann in unserer Zeit, bald gründlich, bald oberflächlich, vielerlei gelehrt und gelernet, und nur das Eine, das vor Allem wichtig, als unnütz oder veraltet abgewiesen. Was kann ersprießlicher sein, als wenn gemeinnützige Kenntnisse unter den Menschen verbreitet, Vorurtheile ausgejätet werden, wenn ihr Geist im richtigen Denken geübt, ihre Einsicht wahrhaft geläutert wird? Solche Geistesbildung, die freilich nur im Christenthume wurzelt, kann nur Segen bringen, denn, wie der Syracide lehrt, „„der verständige Mensch glaubt (und gehorcht) dem Gesetze Gottes, und das Gesetz ist ihm getreu."" (Eccli 33.) Doch ähnlich wie jener Thürmer einer Landstadt die Thurm- und Kirchenuhr, und somit die ganze Zeitordnung der Bewohner nach seiner elenden und unstäten Taschenuhr regelte, die allein, trotz der Widersprüche aller vorhandenen Sonnen- und Pendeluhren, in seinen Augen recht behielt, so beurtheilt und meistert ein Jeglicher, der etwas gelernt zu haben wähnt, Kirche, Staat, Vorsehung, Weltgeschichte, göttliche und menschliche, irdische und jenseitige Dinge nach dem Zeiger auf dem Zifferblatte seines verbildeten oder sehr einseitig gebildeten Menschen- und Hausverstandes; und während der Christ, der seines Glaubens lebt, vor allem und über alles an die Aussprüche und

Satzungen der Kirche sich hält, ist bei den Klüglingen die Rede: ich glaube nichts, es sei dann, was ich sehe und verstehe, zur alltäglichen geworden." Bd. IV. S. 27 ꝛc.

Am dritten Fastensonntage wird das uralte Histörchen von dem dürftigen, lebensmüden Greise erwähnt, der vor dem weggeworfenen Bündel Holz den Tod angerufen ꝛc., und dann gesagt, wie sich ganz ähnlich die Meisten mit einem andern Unhold benehmen, indem sie durch Schwören und Fluchen den Satanas anrufen, sich aber, wenn er auf solchen Ruf einmal persönlich und sichtlich käme, auf ähnliche Weise aus der Schlinge zu helfen suchen würden, wie jener Greis in der Fabel. „Worin aber liegt der große Unterschied dieser beiden Historien? Daß die eine nur Fabel ist, die andere Wirklichkeit werden kann; daß der Tod kein Individuum, keine Person ist, sondern eine bloß allegorische Figur, der Satan hingegen kein bloßes Gebilde der Fantasie, sondern eine Person, ein wirkliches, lebendiges Geisteswesen. Und hier freilich kann es nicht fehlen, daß die sogenannte gebildete Welt gebieterisch sich vernehmen läßt, sie mit so abergläubischen Behauptungen zu verschonen. So wenig wie der Tod, versichert man, eben so wenig ist auch der Teufel ein Wesen an sich, ein mit Gedanken und Willen begabtes Wesen, sondern eine bloße Abstraktion, ein Begriff zur Bezeichnung der Lüge, des Bösen, der Zerstörung, ein Gegensatz des Wahren und des Guten. Darum, so befiehlt die Vernunft, soll man niemals sagen: der Böse, sondern, wenn man richtig reden wolle, bei dem Ausdrucke: das Böse stehen bleiben. Und diese Art zu reden ist wirklich folgerecht. Denn in unserm Zeitalter sagt man auch lieber: die Gottheit, das Göttliche, das ewige Prinzip, als: der dreieinige Gott. So gefallen auch die Ausdrücke: das Unsterbliche des Menschen, das Geistige in ihm, besser als: der Geist des Menschen; und zwar deßwegen, weil man überall nur das Allgemeine und Unbestimmte nennen mag, woran keine entschiedenen Verhältnisse sich knüpfen; weil man alles Einzelne und Persönliche

als bloße Besonderungen eines einzigen Grundwesens ansehen mag, und die Gesetze der Natur oder Körperwelt auf Gott und die Geister anwendet.“ „Und worin liegt die Grundursache dieser Gedankenverwirrung? Darin eigentlich, daß der starke Gewaffnete seinen Vorhof bewacht ꝛc.“ Bd. I. S. 44 ꝛc. „Bei dem Bilde: So jemand in mir nicht bleibt, wird er hinausgeworfen wie die Rebe und verdorren ꝛc. — treten die Meisten scheu zurück und wollen es nicht ins Auge fassen. Wie ein launenreicher Gaul, der, so oft er an einem Wasserfalle vorüber soll, jedesmal sich bäumt und die Mähnen sträubt, so geberdet sich eine gewisse Gesinnung unsrer Zeit, weniger aus Furcht als Indignation, so oft vom höllischen Feuer die Rede ist. Wir glauben viel lieber an irgend eine Art von Seelenwanderung und Bildungsreise der Seele, an jenseitige Besserungsanstalten, stufenweise Erziehungsschulen, unbegrenzte Fortschritte. Allein, im Gegentheile zu allem dem, wird der Mensch einem Baume verglichen, der, ein für allemal, hier auf Erden gute Frucht bringen soll. Hier, auf dieser Erde wurzelt jeder im Boden der Menschheit, und folglich in Christo. Jeder Funke eines ehrlichen Gedankens, jede Mahnung des Gewissens, jeder Moment der Sehnsucht zu Gott, ist einzig durch Ihn vermittelt. Der Augenblick des Todes, des Austrittes aus dem irdischen Menschenleben, ist daher für ihn der entscheidende. Hat er in Christo sich befestigt, so wird er in Ihm bleiben, und nur in eine neue Form des Lebens eingehen. Ist er hingegen vom Lebensbaume getrennt, ohne Lebensgemeinschaft mit Christo, hat er, im Laufe seiner irdischen Tage, gar nichts gewonnen und erworben, was seiner geistigen Bestimmung entspricht, ist seine Gesinnung dem Göttlichen völlig fremd geblieben, so ist sein Tod ein Losgerissensein von der ewigen Liebe, ein Hinabsinken in einen Zustand der Selbsterstarrung und des Unfriedens, mit dessen tiefer Qual kein irdisches Leiden in Vergleich kömmt. Im geistigen Bewußtsein selbst, das unzerstörlich fortdauert, ist diese Qual

unsere Freunde sind, die in solchen Nöthen schmachten." Bd. IV. S. 303 ꝛc.

Nach dem Beispiele der heil. Lehrer unsrer Kirche sucht unser Verfasser dem menschlichen Denken auch in dem Mysterium der Transsubstantiation nachzuhelfen, ausgehend von den Gesetzen des allgemeinen Lebens der Natur. Bd. II. S. 180—184.

Der historische (thatsächliche) Beweis wird sehr oft gebraucht, namentlich wenn von der Kirche und ihrem Felsen in Rom, wenn vom Primate ꝛc. die Rede ist, wie z. B. Bd. IV, S. 165 ꝛc. Deßgleichen beruft sich Veith, da er von den wunderbaren Gaben und Vorzügen der Heiligen sprechen will, ausdrücklich auf das historische Zeugniß. „Denn, wenn freilich — sagt er ibid. S. 255 von uns nicht gefordert wird, alles das Seltsame, mitunter Abentheuerliche zu glauben, was die eigentliche Legende erzählt, und wenn daher auch viele Päpste, wie Gelasius und Urbanus, über die Scheidung des Unechten vom Geschichtlichen mit aller Strenge wachten, so giebt es eben deshalb doch in diesem Gebiete so tausendfach bezeugte, mit so scharfer Umsicht nachgewiesene Thatsachen, daß sie vernünftigerweise sich nicht bezweifeln lassen."

Je fester man aber hierin, wie überhaupt im Religiösen, den zahmen oder wilden Rationalisten und Phantasten gegenüber, auf dem Boden der Wirklichkeit, der Thatsachen, des Lebens, des Positiven steht, mit desto mehr Sicherheit, Gewicht und Erfolg kann man andrerseits auch gegen jeden Schein und Mißbrauch kämpfen, wann und wo immer durch die Bosheit oder Dummheit die Wahrheit und den rechten Brauch selbst zu verdächtigen oder zu gefährden droht. Darum die Besonnenheit, womit sich Veith so oft gegen "Frömmelei" und gegen einen „ganz gedankenlosen Glauben" ausspricht.

Daß er seine Behauptungen ꝛc. durchweg nicht nur dem Geiste und Inhalte, sondern auch wo möglich der Form nach mit Aussprüchen (der Auktorität) der Kirchenväter und

andrer heiligen und erleuchteten Personen oder der Kirche selbst begründe, kann fast auf jedem Blatte ersehen werden. Und zwar geschieht dieß auf eine durchaus unpedantische Weise; so sehr verfließen die Worte in die eigne Rede. Dieses Zurückgehen auf die Auktorität der Väter, Kirchenlehrer rc. ist aber gleichfalls in der neuern Zeit in dem Grade seltener geworden, als man sich überhaupt in Sachen des Glaubens auf den eignen Daumen zu setzen beliebte. Selbst katholisirende Homileten zogen es vor, die Weisheit aus eignen Fingern zu saugen, hoch- oder wehmüthig — bettelstolz — auf die Heiligen Gottes herabsehend. Es fehlt ihnen aber darum auch bei all ihren frömmelnden und ausgezirkelten Redensarten an jener Wärme und Heimlichkeit, die sich unwillkührlich über solche Reden ergießt, in welchen heilige, nunmehr mit dem Herrn vereinigte Seelen uns, die wir noch wandeln im Jammerthale, anreden, erleuchten und ermuthigen. Gerade darin liegt das Charakteristische und zugleich das unendlich Erhebende der katholischen Kirche, daß, was gedacht, gesprochen und gehandelt worden im heiligen Geiste, Gemeingut Aller ist, die ihr einverleibet. Und indem daher der Redner das, was frühere Glieder seiner Kirche, von Gott begnadiget, wahr und tief oder schön und klar gesprochen, in seine Rede aufnimmt, trägt er, so viel an ihm ist, dazu bei, daß das Bewußtsein der lebendigen, ununterbrochenen Einheit aller Glieder der Kirche im Glauben, Hoffen und Lieben, in all ihrem Erkennen, Wirken und Streben durch das Wort lebendig erhalten, die Freude aber über Reichthum und Tiefe der Weisheit sowie über die himmlische Schönheit, in die der Geist ihre Worte einhüllet, vermehret, immer reiner und inniger wird [1]). Aus demselben Grunde fußt sich

---

1) Wie sach- und naturgemäß überhaupt dieß Zurückgehen auf eine Auktorität sei, beweisen in ihrer Art nicht minder jene Prediger, die auf katholischen Kanzeln Schiller, Göthe, Herder oder Schriften von Wessenberg, also die Väter ihres Glaubens zu citiren pflegen.

unsere Freunde sind, die in solchen Nöthen schmachten.“ Bd. IV. S. 303 ꝛc.

Nach dem Beispiele der heil. Lehrer unsrer Kirche sucht unser Verfasser dem menschlichen Denken auch in dem Mysterium der Transsubstantiation nachzuhelfen, ausgehend von den Gesetzen des allgemeinen Lebens der Natur. Bd. II. S. 180—184.

Der historische (thatsächliche) Beweis wird sehr oft gebraucht, namentlich wenn von der Kirche und ihrem Felsen in Rom, wenn vom Primate ꝛc. die Rede ist, wie z. B. Bd. IV, S. 165 ꝛc. Deßgleichen beruft sich Veith, da er von den wunderbaren Gaben und Vorzügen der Heiligen sprechen will, ausdrücklich auf das historische Zeugniß. „Denn, wenn freilich — sagt er ibid. S. 255 von uns nicht gefordert wird, alles das Seltsame, mitunter Abentheuerliche zu glauben, was die eigentliche Legende erzählt, und wenn daher auch viele Päpste, wie Gelasius und Urbanus, über die Scheidung des Unechten vom Geschichtlichen mit aller Strenge wachten, so giebt es eben deshalb doch in diesem Gebiete so tausendfach bezeugte, mit so scharfer Umsicht nachgewiesene Thatsachen, daß sie vernünftigerweise sich nicht bezweifeln lassen.“

Je fester man aber hierin, wie überhaupt im Religiösen, den zahmen oder wilden Rationalisten und Phantasten gegenüber, auf dem Boden der Wirklichkeit, der Thatsachen, des Lebens, des Positiven steht, mit desto mehr Sicherheit, Gewicht und Erfolg kann man andrerseits auch gegen jeden Schein und Mißbrauch kämpfen, wann und wo immer durch die Bosheit oder Dummheit die Wahrheit und den rechten Brauch selbst zu verdächtigen oder zu gefährden droht. Darum die Besonnenheit, womit sich Veith so oft gegen „Frömmelei“ und gegen einen „ganz gedankenlosen Glauben“ ausspricht.

Daß er seine Behauptungen ꝛc. durchweg nicht nur dem Geiste und Inhalte, sondern auch wo möglich der Form nach *mit Aussprüchen* (der Auktorität) der Kirchenväter und

andrer heiligen und erleuchteten Personen oder der Kirche selbst begründe, kann fast auf jedem Blatte ersehen werden. Und zwar geschieht dieß auf eine durchaus unpedantische Weise; so sehr verfließen die Worte in die eigne Rede. Dieses Zurückgehen auf die Auktorität der Väter, Kirchenlehrer ꝛc. ist aber gleichfalls in der neuern Zeit in dem Grade seltener geworden, als man sich überhaupt in Sachen des Glaubens auf den eignen Daumen zu setzen beliebte. Selbst katholisirende Homileten zogen es vor, die Weisheit aus eignen Fingern zu saugen, hoch- oder wehmüthig — bettelstolz — auf die Heiligen Gottes herabsehend. Es fehlt ihnen aber darum auch bei all ihren frömmelnden und ausgezirkelten Redensarten an jener Wärme und Heimlichkeit, die sich unwillkührlich über solche Reden ergießt, in welchen heilige, nunmehr mit dem Herrn vereinigte Seelen uns, die wir noch wandeln im Jammerthale, anreden, erleuchten und ermuthigen. Gerade darin liegt das Charakteristische und zugleich das unendlich Erhebende der katholischen Kirche, daß, was gedacht, gesprochen und gehandelt worden im heiligen Geiste, Gemeingut Aller ist, die ihr einverleibet. Und indem daher der Redner das, was frühere Glieder seiner Kirche, von Gott begnadiget, wahr und tief oder schön und klar gesprochen, in seine Rede aufnimmt, trägt er, so viel an ihm ist, dazu bei, daß das Bewußtsein der lebendigen, ununterbrochenen Einheit aller Glieder der Kirche im Glauben, Hoffen und Lieben, in all ihrem Erkennen, Wirken und Streben durch das Wort lebendig erhalten, die Freude aber über Reichthum und Tiefe der Weisheit sowie über die himmlische Schönheit, in die der Geist ihre Worte einhüllet, vermehret, immer reiner und inniger wird [1]). Aus demselben Grunde fußt sich

1) Wie sach- und naturgemäß überhaupt dieß Zurückgehen auf eine Auktorität sei, beweisen in ihrer Art nicht minder jene Prediger, die auf katholischen Kanzeln Schiller, Göthe, Herder oder Schriften von Wessenberg, also die Väter ihres Glaubens zu citiren pflegen.

Veith auch oftmals auf Hymnen, Antiphonen und Gebetsformeln, auf Ceremonien, religiöse Gebräuche, Embleme, Symbole rc., in welchen, eben weil sie in der Kirche allgemein bekannt oder üblich sind, sich gleichfalls die katholische Wahrheit offenbaret.

Nach den vielen Proben, die wir bisher unsern Lesern aus dem Homilienkranze vorgelegt, möchte es überflüssig erscheinen, noch besonders von der Lebhaftigkeit seiner Vorträge zu sprechen, da diese (soweit sie in einer Zeit des „Denkens und Reflektirens“ möglich ist) sich allenthalben kund giebt. Besonders anführen wollen wir hier nur seine Gewandtheit in Antithesen, in der emphatischen Diktion, in der s. g. Conzessio, Dubitatio, Personifikatio rc. in seinen plötzlichen Uebergängen und Wendungen sowie in lebendigen Schilderungen und geistreichen Zusammenstellungen, wodurch er im Zuhörer warme Theilnahme und lebendige Gefühle erregt, die durch innige Paränesen und Anmuthungen zu heiligen Entschlüssen reifen und das durchs Wort vermittelte innere Leben nach Aussen durch die That, durch sittlichen Wandel, fortpflanzen.

Welches Herz könnte wohl in Gleichgültigkeit gegen Maria erkaltet bleiben, wenn es an heiliger Stätte von des Priesters Mund also angeredet wird:

„„Siehe, deine Mutter!““ Die Auserwählte aus allen Generationen und Völkern, die Pforte des Aufgangs, die Wiederbringerin des Heiles: siehe, sie ist deine Mutter. Die Weiseste und Erhabenste aller Geschöpfe, die Blüthe und Zierde des Menschengeschlechts, die Wunderbare, in welcher das Mysterium einer neuen Schöpfung vollendet ward, auf daß Himmel und Erde sich vereinten: sie ist deine Mutter. Die Gebährerin eines Gottmenschen, die Mutter Jesu: sie ist auch deine Mutter. Geht wo in einem düstern und sündhaften Gemüthe das Dämmerlicht der Selbsterkenntniß, der reuigen Gesinnung auf? Maria ist der Morgenstern, welcher dem Gnadenlichte voranging. Ist in irgend einem verunglückten Herzen, durch Leidenschaft, Verirrung und Sünden-

gewohnheit, die Sonne der Gotteshuld untergegangen? Noch leuchtet der Abendstern, noch sieht Maria warnend, bittend, lenkend zu dem Verirrten herab, oft der einzige Lichtstrahl in seiner Finsterniß. Sie ist die Erweckerin der Sünder, die Freundin der Unschuld, die Lehrerin der Jugend, die Trösterin der Leidenden, die Hoffnung der Sterbenden; sie ist aller Menschen barmherzige Mutter, weil sie die Mutter des Gottmenschen ist. Warum sind zumal die Frauen ihr mit so eifriger Verehrung ergeben? Weil sie durch sie zu Ehren gekommen, weil sie durch das Christenthum aus der Knechtschaft befreit wurden; weil sie mit innigerm Gefühle begabt sind. Aber sprach nicht der Herr zu seiner Mutter: siehe deinen Sohn? Hat er ihr bloß Töchter gegeben, und nicht auch Söhne? Sollen die Männer sie weniger ehren und lieben, als die Frauen? bedürfen sie in geringem Maße ihrer Huld, ihres Schutzes? — O Mutter der Menschen, möchten Alle wieder zu dir rufen, da wir doch Alle die verwiesenen Kinder Eva's sind, in diesem Thale der Thränen! Wende o himmlische Fürsprecherin, dein Auge zu uns, beschirme uns in deiner treuen Liebe, sprich zu unsrer Seele: siehe deine Mutter. Amen." Bd. I. S. 187 ꝛc.

Wie ergreifend ist S. 197 ꝛc. die Verlassenheit des sterbenden Erlösers geschildert? Und wie unverholen und schneidend die Bedenklichkeiten und Zweifel dargelegt, die von jeher Schwach- und Unglauben im „vierten Worte" des sterbenden Heilandes gefunden? Und wie beruhigend, tröstend und ermuthigend — wahrhaft praktisch — ist es, wenn dann, wie folgt, geschlossen wird:

„So verkündet also dieser Ausruf des Herrn die Höhe seiner Leiden, und wiederum an dieser ermessen wir die Größe des Opfers, das er für uns gebracht. Und wer in diese Erkenntniß nicht eingeht, dem wird weder die herrliche Liebe Christi, noch seine Wohlthat anschaulich werden. So ging es, in grauer Vorzeit, dem Frankenkönige Chlodwig, den seine fromme Gemahlin Clotilde gar oft an sein Versprechen,

ein Christ zu werden, mahnte, bis er endlich, nicht ohne Mißmuth erwiederte, er habe keinen Widerwillen gegen das Christenthum, doch gewisse höchst befremdliche Dinge seien ihm allzu widersinnig, als daß er sie, auf bloße Autorität hin, glauben könne. Und wie wollet ihr mich je dahin bringen, rief er, daß ich einen Menschen anbete, der ans Kreuz geschlagen wurde, und am Kreuze starb? Clotilde ließ sich von dieser seiner seichten Rede nicht beirren. Wenn man mir, so entgegnete sie, von einem Retter und Erlöser erzählte, der in die Welt gekommen, um sie seiner Herrschaft zu unterwerfen, und zwar auf die Weise, wie Ihr, mein König, eure Macht übt, durch Tapferkeit und ein wohlgerüstetes Kriegsheer, so würde ich ihn um nichts höher achten, als Euch, oder sonst einen der großen Feldherren und Helden. Sofern Ihr selbst nun einen Kriegsmann oder Diener hättet, der, um euer Reich zu schirmen, oder die Rebellen wieder unter eure Botmäßigkeit zu bringen, sich der Beschimpfung, den Wunden, dem Tode unterzöge, würdet ihr nicht bei weitem mehr auf den Ehrenglanz seiner Treue, als auf die Schmach sehen, die man ihm angethan? Wenn nun ein Gottmensch sich zu uns herabgelassen, unser Verhängniß auf sich genommen, und das Aeußerste erduldet hat, um seine Gerechtigkeit und Treue unsrer Schuld entgegen zu setzen, unsre Wiedervereinigung mit Gott zu vermitteln, und so alle wahrhaften Uebel zu tilgen, werden wir nicht um desto tiefer ihn anbeten, um desto inniger ihn lieben müssen, je schmerzlicher er für uns geduldet, je tiefer er für uns sich erniedrigt?"

„Ach, daß wir Alle so einsichtsvoll wären, als diese edle Königin Clotilde! Das vierte Wort des Herrn am Kreuze, es ist (nach dem heiligen Leo) eine große Unterweisung. Denn, wenn dem Heiligen und von Gott Untrennbaren, der über kein Leiden je geklagt, das bloße Gefühl der Verlassenheit so schmerzlich war, was wird erst die wirkliche Trennung sein, das völlige Geschieden- und Lossein von Gottes Huld und Liebe? Nun giebt es keinen andern Bund mit Gott,

dem Vater und Schöpfer, es sei dann durch Christum, den Mittler. Wir könnten ihn auch nicht anrufen: Unser Vater, und Niemand könnte in seinem Herzen sagen: Mein Gott, wenn er nicht wahrhaft Unser wäre, und wir Sein durch Jesum Christum. Werden wir nun jemals, in was immer für Noth, die Klage erheben dürfen: mein Gott, warum hast du mich verlassen, wenn wir selber den Anfang gemacht, wenn wir vielmehr zu klagen bemüßigt wären: mein Gott, warum habe ich Dich verlassen?"

„Es ist unsre angewohnte Weise, und eine der großen Täuschungen, denen wir so gern uns hingeben, daß wir auf unsere Gesundheit, Stärke, Weisheit, auf mancherlei Verhältnisse des Weltlebens, auf Freunde und Verwandte, sogar auf das Wechselspiel der Zufälle bauen und vertrauen. Wir wandeln da auf einer sehr dünnen Decke, die über den Abgrund sich spannt; einmal bricht sie zusammen. Einmal kommt es, daß wir in die Lage des Unglücklichen gerathen, der auf einer öden Insel ausgesezt wird; ja noch mehr, wir werden ans Kreuz geklammert. Die Elementarwelt gewinnt die Uebermacht über die kleine organische Welt; der müde Leib, dessen Räder sich verwirren und endlich stehen bleiben, ist ans Lager gefesselt, keiner Bewegung fähig. Der Myrrhenwein, der ihm gereicht wird, so manche bittere und widerwärtige Arznei, vermag seine Leiden nicht zu lindern, der Ohnmacht nicht aufzuhelfen. Herber noch ist der Kelch, in welchem er keinen Tropfen zurücklassen darf, der Kelch des Todes, dessen Andenken schon voll Bitterkeit. Die Gewande, in die er sonst sich gekleidet, nützen ihm nichts mehr, sie werden ihm genommen, sie wandern in andre Hände; mit den seltsamsten Loosen des Zufalls wird darüber gewürfelt. Drei Stunden währte die Finsterniß auf dem Calvarienberge; drei Stunden gewöhnlich dauert der Zustand des Todeskampfs oder der Agonie, wo Finsterniß über die Augen des Sterbenden sich breitet, die sichtbare Welt seinen Blicken entschwindet. Sie verläßt ihn, mit allem, was sie jemals ihm gegeben oder

verheißen und er verläßt sie; auch die Freunde, die Gönner, die Blutsverwandten, sie bleiben Alle zurück. Was wird nun dem Sterbenden geschehen, der von hinnen scheidet, getrennt von Christo, losgerissen von seiner Lebensgemeinschaft, treulos der Kirche, abgekehrt von Gottes Liebe? Wer bürgt ihm dafür, daß nun seine geistigen Feinde nicht rufen werden: „„Gott hat ihn verlassen; verfolget und ergreift ihn, denn Niemand ist, der ihn errette?““ (Ps. 70.)“

„Es ist nur Ein wahres Unglück auf Erden: die verschuldete Verlassenheit von Gott und seiner Gnade. Es ist nur Eine wahre Glückseligkeit: das Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit ihm, und diese kann durch keine Art von Leiden getrübt oder zerstört werden. „„Wir haben viele Trübsale, sagt der Apostel, aber wir werden deshalb nicht ängstlich, wir dulden Verfolgung, doch werden wir nicht verlassen; wir werden niedergedrückt, doch gehen wir nicht zu Grunde.““ (2. Cor. 4.) Und jener Eremit, den man fragte, wie es wohl komme, daß er allzeit so fröhlich sei, hatte keine andere Antwort, als diese: weil Niemand Christum von mir nehmen kann. Wohl der einzige Grund der wahren Freude, das höchste Ziel aller Wünsche, der eigentlichste Inhalt unsres Flehens. „„Erhöre, o Gott, meine Stimme, da ich zu dir rufe; erbarme dich meiner, und erhöre mich. Zu dir redet mein Herz, dein Angesicht, o Herr, will ich suchen. Kehre dein Angesicht nicht von mir, wende dich nicht ab von deinem Knechte. Verwirf mich nicht in den Tagen meines Alters, wenn meine Kraft versiegt, verlasse mich nicht; lasse dein Heil mich schauen im Lande der Lebendigen. Amen.““ (Ps. 26.)“ Ibid. S. 211—215.

An den beiden lezten Beispielen aus Veiths Homilienkranz mögen unsre Leser zugleich auch ersehen, wie er seine Vorträge zu s c h l i e ß e n pflege. Das Feuer der Wahrheit ergreift den Diener Gottes, mit und durch ihn, den Hirten, auch die Heerde — und es lodert durch seinen Mund in der *Flamme des Gebetes.* Ein solches Gebet, das gewöhnlich

mit den abgehandelten Wahrheiten im innigsten Verbande steht und eben so kurz als innig ist, bildet dann entweder für sich allein schon den Schluß, oder ihm gehen dem Inhalte angemessene Ermahnungen, Wünsche, Verheißungen ꝛc. voran, wie z. B. die meisterhafte Homilie auf Allerheiligen schließt:

„Dieß sind also die Wege, auf welchen die Diener Christi gewandelt, die kleinen wie die großen; und andere Wege sind auch für uns nicht gebahnt, auf denen wir zu ihnen gelangen könnten. Aber nachdem sie das selige Ziel schon erreicht, ist ihr Gebet für uns nicht minder wirksam, als es damals gewesen, da sie noch auf Erden gelebt. Wenn die Apostel und Martyrer, sagt Hieronymus, noch im irdischen Leibe mit solchem Erfolge für die Uebrigen beten konnten, also zu einer Zeit, wo sie noch ihres eigenen Heiles sorglich bedacht sein mußten, wieviel mehr erst jezt, nachdem sie den Sieg errungen, und den Triumpf gefeiert? In der Weisheit, mit der sie vereinigt sind, sagt Petrus Damiani, wissen sie alles, in dem Allmächtigen, zu dem sie aufgenommen, vermögen sie alles. Zu ihnen also, zu ihrer himmlischen Liebe, wenden wir heute unsre hoffenden Blicke. Einer ist der Heilige aller Heiligen, dem einzig und allein unsre Anbetung gebührt; um ihn aber versammelt sehen wir seine Auserwählten, seine Freunde, die sein Angesicht beseligt; an ihrer Spitze die heilige Jungfrau, dann die Apostel, unsre Väter, die Blutzeugen, die Lehrer der Kirche, die leuchtenden Jungfrauen, und die zahllosen Seligen alle, die unbeachtet und unbekannt über die Erde zogen, und, im Kleinen getreu, nun über Großes und Vieles gesezt sind. Ihr dreimal Seligen, die ihr, errettet aus großer Trübsal, vor dem Angesichte des Lammes steht, hoch erhaben über die Wirren dieser Welt, gedenket eurer Brüder und Schwestern, mit liebreicher Fürbitte, damit wir, durch die Gnade der Beharrlichkeit beseligt, aufgenommen werden in eure ewige Gemeinschaft. Amen.“ Bd. IV. S. 265.

Es wurden in einem der lezten Hefte dieser Zeitschrift die

Schriften eines Mannes zur Anzeige gebracht, der im Judenthume geboren und aufgewachsen, den aber die Gnade Gottes schon als Israeliten zum künftigen Kämpfer seiner Kirche sich ersehen, bis endlich vor zwei Jahren Joel — so hieß Jakoby — durch die Taufe als Franz Karl der Kirche selbst einverleibt ward. Der Domprediger, mit dessen Kanzelvorträgen wir hiemit unsre Leser bekannt machten, ist ebenfalls unter dem Gesetze geboren, von selbigem aber durch Gottes Barmherzigkeit emanzipirt worden: auch er ist Konvertite. Doppelt kräftig aber und gesegnet ist das Wort aus dem Munde solcher Konvertiten. Indem sie mit den reichen Naturanlagen, womit Gott die Söhne der Verheißung vor vielen Völkern ausgestattet, in das Reich der Gnade und Wahrheit, in das Reich des verheißenen Messias eingegangen, bewährte sich an ihnen in vorzüglichem Grade das Wort des Herrn: „Einem Jeglichen, der da hat, wird gegeben werden, und er wird im Ueberflusse haben." (Luc. 19, 26.)

7.

Theorie des christlichen Cultus von Friedr. Ehrenfeuchter. Hamburg und Gotha bei Friedr. und Andr. Perthes. 1840. S. XXXVI u. 422. 8.

In der Vorrede sucht der Verfasser das Publikum über die nähere und entferntere Veranlassung zu dem von ihm unternommenen Werke zu verständigen, — er spricht darin über die Zeitgemäßheit einer Theorie des Cultus, über ihre eigentliche Aufgabe, über ihre Bedeutung für die Geistlichen, über seinen (des Verf.) speciellen Beruf, über seinen Standpunkt u. d. gl., Alles in seiner Weise. Wir können von diesen vorläufigen Erklärungen um so weniger Umgang nehmen, als uns eine Würdigung des Ganzen obliegt, welche Würdigung aber nur unter Berücksichtigung dessen, worüber die Vorrede sich ausläßt, möglich wird.

Um zu zeigen, daß eine „Theorie des Cultus" durch ein Zeitbedürfniß dringend gefordert, der vorliegende Versuch also durchaus zeitgemäß sei, charakterisirt Hr. E. S. IX die Zeit mit Folgendem: „Es will die Zeit die rechte Form zu dem rechten Inhalte. Sie strebt, was ihr überliefert worden, mit eigenem Herzen und Sinne zu umfassen, aus dem eigenen tiefsten Innern es zu verstehen und überall eine verwandte menschliche Gestalt auch an den Dingen außer und über uns zu begrüßen. Es läßt sich demnach der Versuch, eine Theorie des Christlichen Cultus in ihren Grundzügen zu entwerfen, nicht zurückweisen als fremd und unverständlich dem bewegenden Antrieb eines höhern Zeitgeistes, der zu dem wirklichen sich verhält, wie das Ideal zur Karrikatur." Jeder Leser fühlt, wie allgemein und unbestimmt der Verf. über die Zeit hinredet. Was er sagt, läßt sich von jeder Zeit sagen und ist nicht geeignet, uns eine klare Vorstellung von dem, was unsre Zeit bewegt und drängt, zu geben. Etwas Hohleres und Unerquicklicheres kann man nicht aussprechen, als wenn man, um die Zeit zu charakterisiren, die abgedroschene Schulphrase: „Es will die Zeit die rechte Form zum rechten Inhalte" — in den Mund nimmt! Welches ist der rechte Inhalt? Ist es das katholische Dogma? oder das absolute Nichts des Hegelthums? Ist es das Bekenntniß einer pietistischen Sekte? oder das der symbolischen Bücher? Mit welchem Fuge mag eine Berufung auf den rechten Inhalt da statt finden, wo bereits eine babylonische Sprachverwirrung überhand genommen, — wo der lezte Rest einer positiven Grundlage des Glaubens und Wissens längst wegprotestirt ist? — Unsere Zeit, sagt der Verf., „strebt, was ihr überliefert worden, mit eigenem Herzen und Sinne zu umfassen, aus dem eigenen tiefsten Innern zu verstehen und überall eine verwandte menschliche Gestalt auch an Dingen außer uns und über uns zu begrüßen." Man könnte dem Gesagten zufolge meinen, frühere Generationen und Zeiten hätten sich gegen die Offenbarungen Gottes in Natur und Geschichte

ganz herz= und sinnlos verhalten, und es sei dem Zeitalter des Dampfes und des Eisens, des Runkelrübenzuckers und des Maschinenpapiers vorbehalten gewesen, den durch Jahrtausende verborgenen Schatz zu erheben. Würde der Verf. auch nur eine oberflächliche Kenntniß von dem so verrufenen Mittelalter haben, hätte er irgend ein Jahrhundert, selbst das finsterste der christlichen Zeitrechnung, der Beachtung werth gefunden, unmöglich wäre ihm das Bestreben entgangen, das Ueberlieferte „mit eigenem Herzen und Sinne zu umfassen," und was allen Zeiten gemein ist, wäre nicht als charakteristisches Merkmal der itzigen hervorgehoben worden. Aber man braucht nur seine Augen gegen die Vorzüge Anderer zu schließen, um sich für allein vortrefflich zu halten, — man braucht nur über frühere Zeiten recht ignorant zu sein, und bald wird sich der Wahn geltend machen, als sei das Licht erst izt angezündet, das Leben erst izt geweckt worden. Doch, vielleicht will Hr. E mit den angeführten Worten sagen, daß das Streben unserer Zeit dahin gehe, sich jeder Autorität zu entledigen und durch Verabsolutirung des Menschen die Schranken zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Geschöpf und Schöpfer niederzureissen. In diesem Falle müßten wir uns Namens unserer Zeitgenossen gegen die Unbild, daß die Richtung und das Streben einiger überhirnter Köpfe als Richtung und Streben der Zeit bezeichnet werden wollte, feierlichst verwahren. — Wenn am Schlusse des ausgehobenen Satzes von einem höhern Zeitgeiste im Gegensatze zum wirklichen die Rede ist, so fragt man billig: was will der Verf. mit diesem höhern Zeitgeiste? Versteht er darunter die vorherrschenden Ideen, die Richtung und das Streben der hinsichtlich ihrer intellektuellen und moralischen Bildung über den andern stehenden Zeitgenossen? Dann kann nicht zwischen einem höhern und wirklichen Zeitgeiste, sondern etwa zwischen der Richtung und dem Streben in den höhern und niedern Kreisen der Gesellschaft unterschieden werden. Oder hat er etwa ein ipse fecit von Ideal der Zeit und ihrer Bestre-

bungen im Sinne? Einem solchen gegenüber dürfte sich allerdings der wirkliche Zeitgeist wie eine Karrikatur ausnehmen; aber es wäre nicht mehr der Zeitgeist, ein Geist der die Zeit bewegt, sondern ein Gebilde der Phantasie, auf welches sich ein literarisches Unternehmen nicht gründen ließe.

Nachdem der Verf. auf solche Art „die Lage unserer Zeit" erwogen, sucht er zu bestimmen, unter welchen Voraussetzungen eine Theorie des Cultus denkbar sei, worin ihre eigentliche Aufgabe bestehe? Er sagt: „Theorie kann nur da sein, wo ein ursprüngliches Leben wirkt und webt, wo aus unergründeten Tiefen ein Dasein in freier Bewegung quillt, das, wie viele Verwandlungen es eingehe, doch nach ewigen Gesetzen sich entfaltet. Daß solch ein ursprüngliches Leben dem Cultus zu Grunde liege, ja der Cultus selbst sei; daß die ursprüngliche Freiheit selbst es sei, die aus den leisesten Regungen, aus den halb sich selber verborgenen, halb hervortretenden Ahnungen einer Menschenseele rede und äußere, klare Formen gestaltend arbeite: diese Wahrheit thatsächlich darzulegen, dies ist der Grund, die Aufgabe wie der Preis einer Theorie des Cultus." S. X.

Was hier, wie noch oft, höchst unangenehm auffällt, das ist die Unklarheit, die Verschwommenheit des Verf. Wohl sieht man auf den ersten Augenblick, daß man die christliche Grundanschauung vom Cultus bei Hrn. E. nicht suchen dürfe, — ob sich derselbe aber zum deistischen oder pantheistischen Rationalismus bekenne, läßt sich aus den angeführten Worten noch nicht entscheiden. Es fragt sich, was dem Cultus zu Grunde liege, welche Faktoren das, was wir Cultus nennen, constituiren? Nach E. ist es „ein ursprüngliches Leben, ein aus unergründeten Tiefen in freier Bewegung quellendes, nach ewigen Gesetzen sich entfaltendes Dasein, es ist die ursprüngliche Freiheit selbst, die aus den leisesten Regungen, aus den halb sich selber verborgenen, halb hervortretenden Ahnungen e i n e r M e n s c h e n s e e l e redet und äußert, klare Formen gestaltend." Also die Ahnungen der Menschenseele

schaffen den Cultus; sie, die unklaren, gestalten klare Formen! Bisher hat man in der Christenheit geglaubt, es bilden zwei Faktoren die Grundlage des Cultus, nämlich eine göttliche und eine menschliche Thätigkeit: die Mittheilung Gottes an die Welt und die freithätige Aufnahme und Auswirkung des von Gott Gegebenen durch die Menschen; man hat demgemäß eine doppelte Funktion des Cultus, sofern er die Herablassung Gottes zu den Menschen und sofern er die Erhebung des Menschen zu Gott vermittelt; eine doppelte Aktion, eine niedersteigende und eine aufsteigende, stets wohl von einander unterschieden. Dagegen will Hr. E. von einem solchen Unterschiede nichts wissen, die Theorie des Cultus soll thatsächlich zeigen, daß die Menschenseele alle die Formen frei producire, deswegen sind ihm auch Andacht und Cult, — Formen der Anbetung und Cultformen gleichbedeutende Ausdrücke. Wir werden übrigens noch einmal Gelegenheit haben, von diesem Gegenstande zu sprechen. Für izt begleiten wir den Verf. einen Schritt weiter:

„Der Protestantismus," heißt es S. XII, „hat aber nur darum so lange mit der Bearbeitung einer Theorie des Cultus gezögert, weil er die innere Gewißheit und Stätigkeit, die den Cultformen ihrer Natur nach einwohnen muß, nicht von einer äußern Willkühr, sondern von innerer, menschlich gewordener Wahrheit, von vielseitiger Ergründung und dem treuen Zurückkehren zu theologischen Principien abhängig machen will. Hier liegt der schärfste Gegensatz zur Hierarchie, sobald man den Versuch speculativer Begründung nur nicht unmittelbar als fertige Wahrheit gelten, vielmehr immer das kritische Element ihr zur Seite gehen läßt."

Eine Theorie des Cultus ist nur da denkbar und hat nur da Bedeutung, wo ein gemeinsamer Cultus denkbar ist. Der Protestantismus als solcher hat keinen Cultus, es fehlt ihm die Unterlage, der gemeinsame Glaube. Oder will man etwa von allem positiven Inhalte absehen und einen rein ideellen Cultus construiren? Solange und soweit noch an

dem Bekenntnisse der symbolischen Bücher festgehalten wurde, ließ sich eine Uebereinstimmung hinsichtlich des Gottesdienstes erzielen und es mochte auch eine Theorie desselben zu Stande kommen. Damals hatte man aber alle Hände voll zu thun, um des bestehenden katholischen Cultus los zu werden; inzwischen wuchs das Princip des Protestantismus, kampflustig von Haus aus, zu einer so bedeutenden Macht heran, daß ihm jene Bekenntnißschriften nicht mehr Stand zu halten vermochten, daß ihm in der neuesten Zeit selbst das Evangelium zum Tummelplatze seiner bald muthwilligen, bald verzweiflungsvollen Wagstücke dienen mußte und noch muß. — Um eine Theorie des Cultus zu geben, ist es doch nicht genug, etwa die Formationsgesetze des Lebens zu ermitteln und aufzuzeigen, sondern es handelt sich dabei auch um einen Inhalt, um einen allgemein anerkannten Inhalt, der die christliche Wahrheit sein muß. Wo also die Pilatusfrage noch eine hundertfache Antwort erfährt, da ist die Theorie des Cultus eine Chimäre. Wenn man übrigens glauben wollte, Hr. E. habe in der angeführten Stelle die Vertheidigung des Protestantismus zum Hauptaugenmerk, so täuschte man sich. Eine nähere Ansicht, und namentlich eine Vergleichung des Gesagten mit den oft wiederkehrenden Verunglimpfungen des Katholicismus und seines Cultus zeigt deutlich, daß unter der Maske eines apologetischen Verfahrens der polemische Feldzug eröffnet werde. Der Protestantismus will die Cultusformen nicht von äußerer Willkühr abhängig machen, darin, meint Hr. E. liege sein schärfster Gegensatz zur Hierarchie. Das heißt doch soviel als: Die Hierarchie oder die katholische Kirche macht die Cultusformen von einer äußern Willkühr abhängig. In der That verhält sich aber die Sache so: Die Cultusformen werden in der Kirche gegen jede subjektive Willkühr, gegen jede individuelle Laune, durch die sie etwa Veränderung, Entstellung oder gar Vernichtung erfahren könnten, kräftig geschützt. Sie sind aber durch äußere Willkühr weder ins Leben gerufen worden, noch erhalten sie durch selbe „Ge-

wißheit und Stätigkeit," sondern sie sind einestheils unmittelbare Institution des Herrn, anderntheils aus dem Geiste und Leben der Kirche hervorgewachsen, Träger dieses Geistes und Lebens. Der Einzelne findet sie beim Eintritte in die Kirche vor und sie sind ihm zunächst äußerlich; je mehr er aber von dem Geiste der Kirche, von dem heiligen Geiste, in sich aufnimmt und erfüllt wird, desto verständlicher und ansprechender werden jene Formen für ihn werden, desto lebhafter angeregt, ja überrascht wird er sich fühlen von der Schönheit, von dem unerschöpflichen Reichthume und der Fülle des geistigen und göttlichen Inhaltes. Dagegen müssen die Formen des Cultus dem, der den Geist nicht hat, immerhin als fremd, äußerlich, willkührlich und geistlos erscheinen, weil, wo der innere Zeuge fehlt, das äußere Zeugniß nothwendig unwirksam bleibt. Die Kirche hat deshalb auch sehr wohl gethan, wenn sie die Ungläubigen, Irrgläubigen, die Gefallenen und die Katechumenen von der Theilnahme an der Feier der höchsten Culthandlung fern hielt und nur solche zuließ, die vermöge ihrer Bildung im Stande waren, das, was vor ihren Augen geschah, zu verstehen und zu würdigen. Hätte Hr. E. sich die Mühe gegeben, die Geschichte der Einführung der katholischen Liturgie nur ganz oberflächlich durchzusehen und z. B. mit der Geschichte der Einführung der preußischen Kirchenagende zu vergleichen, er würde gefunden haben, auf welcher Seite Freiheit und auf welcher hingegen äußere Willkühr gewaltet. — Von welchem vernichtenden Hasse gegen die Hierarchie Hr. E. beseelt ist, mag außer dem Bisherigen aus dem Machtspruche S. 75 Anmerk. entnommen werden, wo es heißt: „Ohne den Fall der Hierarchie giebt es keine Einheit der religiösen Menschheit!" Mit diesem Todesurtheil geht es übrigens, wie mit dem Tadel aus dem Munde gewisser Leute, es gereicht ihr, über die es ergeht, zum höchsten Lobe. Sie läßt es allerdings nicht zu jener Pest von Indifferentismus kommen, zu jener Nacktheit des religiösen Bewußtseins, die zuletzt keinen wesentlichen Unterschied zwischen Christenthum und Mu-

hammedanismus, Parsismus oder Buddhaismus mehr erkennt, denn sie weiß sich als die perennirende Anstalt, welcher Christus seine Lehre und seine Heilsmittel, die er nicht den vier Winden preis geben konnte und wollte, anvertraut hat.

Lächerlich, wenn nicht eckelhaft, sind die Gestikulationen, mit denen der Verf. seinen Standpunkt einnimmt, ist die Coquetterie, mit der er über seinen eigenthümlichen Beruf zur Abfassung einer Theorie des Cultus spricht. „Wir vernehmen [1]," sagt er, „daß in der kampferfüllten Ungewißheit, für das System des Objektiven oder des Individuellen sich zu entscheiden, die Verkündigung des Wortes Gottes in dem Gotteshause vermochte, den Frieden in die wogende Brust zu senken und den Blick auf einen über allen Kampf hinausliegenden Frieden zu öffnen. (Als ob es auch einen im Kampfe liegenden Frieden gäbe.) Wie nun? wenn dieser Friede nur daraus geflossen wäre, weil in der Andacht diese beiden Elemente, das gegenständliche Sein und die freie Persönlichkeit, zwischen denen die Philosophie in ihren verschiedenen Richtungen einen Kampf entzündet, an sich vereint sind? Wenn demnach diese verschiedenen Verzweigungen und Grundsysteme der Philosophie, die Gestaltung des Gegenständlichen und das Recht des in sich starken und seiner selbst gewissen Individuums nothwendig zusammen gehörten und im Reiche des Geistes gerade durch ihren erscheinenden Gegensatz ihren innern ewigen Bund anzeigten, wie in dem Reiche der Natur Centrifugal- und Centripetalkraft zusammen wirken? Wie nun? wenn die Andacht als die wahre Einheit dieser Gegensätze, als das Hervortreten und das Bewußtsein des Ursprünglichen in der Reihe von Erscheinungen das vereint enthielte, was in der Erscheinung sich trennt? Dann freilich könnte eine wissenschaftliche Erfassung der Andacht und des Cultus nicht möglich sein, oder wäre doch in ihrem wesentlichsten Sinne verlezt, wenn

---

1) Nämlich von Rosenkranz, auf dessen Kritik der Schleiermacherischen Glaubenslehre er sich beruft.

man nur von einer Seite des Gegensatzes in den Denksysteme her wirken wollte. Bei dem einen Systeme, das nur auf das Objektive, auf die ganze Reihe des sich gleichen Wissens geht, würde man in das Heiligthum der Andacht, die nimmer des Unterschiedes vergißt, schwerlich dringen, auf dem andern Wege der freien Individualität dürfte die Anbetung in unzählig viele Arten zersplittern und mit dem Verluste des innern Bandes der Einheit und Gemeinsamkeit, nach welcher die Andacht nicht minder dürstet, auch die Wahrheit der individuellen Anbetung wegfallen."

„Indem wir nun ein angebornes Gefühl der Bewunderung für die Heroen und Repräsentanten auch verschiedener Richtungen im Laufe des Studiums zu dem Bewußtsein sich lichtete, wie eine mit persönlicher, sittlicher Weihe verbundene Intelligenz zu keinem unbedingten Irrthume sich verlocken lassen könne; wie es schon immer für mich zu einer Quelle nicht allein fördernder Erkenntniß, sondern auch innerer Freudigkeit geworden ist, das Wesen eines Canonischen als des Einen in dem Verschiedenen in jedem großen Gebiete des Lebens und Denkens zu verfolgen: so glaubte ich hierin eine Bürgschaft des innern Berufes zu sehen, der mich zur Bearbeitung des vorliegenden Stoffes leitete." — Der verehrliche Leser mag aus dieser Parthie fürs Erste entnehmen, wie unermüdlich Hr. C. seine Gedanken umschreibt und sich's nicht verdrießen läßt, dreimal nacheinander dasselbe zu sagen, wie derselbe nicht im Kreise der theologischen Wissenschaft seinen Standpunkt einnimmt, sondern durch die Theorie des Cultus eine Art von Ausgleichung der philosophischen Systeme, eine Beschwichtigung der entgegengesetzten Richtungen in diesem Gebiete zu bewerkstelligen glaubt. Die Andacht ist ihm das juste milieu der philosophischen Bestrebungen, der aus dem gegenständlichen Sein und der freien Persönlichkeit gekochte Brei, an dem sich jeder, von wannen er komme, ersättigen möge. Was da von der Andacht gesagt wird, ist so vag, so begrifflos, daß das Nämliche vom Denken, Wol-

len, Wirken u. s. w. mit völlig gleichem Rechte prädicirt werden kann. Oder setzt unser Denken nicht ein Gedachtwerden voraus? Ist unser Wollen nicht das Eingehen in einen bereits fertigen Willen? Und ist unser Denken und Wollen nicht zugleich ein Akt der freien Individualität? Also auch hier ist eine Einheit der Gegensätze des Subjektiven und Objektiven. — Ganz sonderbar klingt es immer, wenn ganz gewöhnliche Gedanken, die nach einem alten Sprichworte die Vögel auf den Dächern pfeifen, mit einem gewissen Rumor eingeführt werden. So weiß jeder, daß der Irrthum als solcher keinen Menschen fesselt und daß er nur durch den Rest der Wahrheit, der ihm inwohnt, eine größere oder geringere Macht über das menschliche Gemüth ausübt. Aber bei Hrn. E. mußte „ein angebornes Gefühl der Bewunderung &c. zum Bewußtsein sich lichten, wie eine mit persönlicher, sittlicher Weihe verbundene Intelligenz zu keinem unbedingten Irrthume sich verlocken lassen könne.“ Verständlicher und der schlichten Wahrheit angemessener wäre es gewesen zu sagen, er habe von Hegel gelernt, wie man die Philosophen von Thales bis Schelling einzuregistriren, ihre Systeme als Entwicklungsmomente der dem Ocean der Wahrheit zueilenden Menschheit zu begreifen habe. Die Befähigung für die Bearbeitung einer Theorie des Cultus hängt aber ganz gewiß nicht sowohl von einer philosophischen Unbefangenheit, wie sie Hr. E. sich zutraut, als von einer tüchtigen theologischen Bildung ab, und derselbe dürfte wohl, den letztern Punkt betreffend, etwas zu nachsichtig gegen sich gewesen sein. Daß er die Theorie des christlichen Cultus in den Kreis der theologischen Doktrinen hätte einreihen sollen, unterliegt wohl keinem Zweifel.

Ist die Theorie des Cultus hinsichtlich ihrer Stellung bei Hrn. E. verrenkt, so ist sie hinsichtlich ihrer Aufgabe mißkannt. „Der Cultus“ (S. XVI) muß ein Lebenselement der Menschheit werden. Es muß zu dem gereiftesten Bewußtsein der Zeit gelangen, wie nur in dem Anknüpfen an das

Höchste die Kraft der Herrschaft liege, wie jegliche Herrschaft ein göttliches Amt sei, das Göttliche aber nur durch das Organ der Andacht und der Anbetung verständlich werde, wie in den Pulsschlägen der Andacht dieselbe Gesundheit der Seele wohne, wie in den Pulsschlägen des Körpers die irdische Gesundheit, wie der Mensch eine ganze Seite des Daseins preis gebe, einen Raub an sich selbst begehe, wenn die Regungen der betenden Seele zurückstößt, wenn er dem Herzen wehrt, in der reinen Quelle der Anbetung sich zu baden u. s. w." — "Warum aber wählt sich dies Bestreben, den Cultus in dieser Art zu einem integrirenden Elemente des Lebens zu machen, zu seinem Organe nicht das Wort begeisternder Rede, wie etwa vor vier, fünf Jahrzehnten eine begeisterte Stimme die Flamme der Religion anfachte? Eben weil diese Jahrzehnte verflossen sind. Die Zeiten sind vorüber, wo das bloße Anschlagen eines neuen Tones genügte, ganze Reihen verwandter Töne hervorzurufen, wo die Idee von tüchtiger, persönlicher Kraft nur ausgesprochen, ja nur angedeutet werden durfte, um sich Geltung zu verschaffen. Man will die Ausführung in das Einzelne, will die Gliederung der Sätze, die aus einer Idee sich abscheiden, will die ganze Breite und Fülle der Beziehungen, die in einer Idee schlummern, um das Innere, wahrhafte Sein der Idee auch in der äußern Wirklichkeit zu erblicken.... Die Wissenschaft ist das Bewußtsein, das Gewissen der Zeit geworden." Daß einem großen Theile unserer Zeitgenossen die Einsicht in die hohe Wichtigkeit des Cultus abhanden gekommen und daß dieses ein Gebrechen sei, zu dessen Hebung Etwas geschehen soll, — wer wollte das läugnen? Ob aber eine Theorie des Cultus diesem die gebührende Anerkennung vindiciren werde, muß sehr bezweifelt werden. Von allen Institutionen, die sich auf das christliche Leben beziehen, namentlich und vorzüglich von dem Cultus gilt das „fac ut scias" und das Wort des Herrn: „So ihr meine Lehre ausübet, werdet ihr kennen, daß sie aus Gott ist." Die Einsicht in die große

Bedeutsamkeit des Cultus und die aus dieser Einsicht fließende Achtung vor demselben hängt durchaus von dem Thun, von der getreuen Ausübung ab, diese aber stüzt sich auf den Glauben. Der Cultus ist überall und ist in dem Maße in Mißkredit gekommen, wo und als das Credo den Kredit verloren. Durch eine hinter dem Leben herhinkende Theorie wird deßhalb auch nichts weiter, als eine Bereicherung des Aktenfascikels gewonnen, aus dem die Nachwelt dereinst ersehen mag, daß man in unsern Tagen wenigstens zu reden und zu schreiben gewußt habe. Man muß nicht sagen, die Zeiten für das Wort begeisternder Rede seien vorüber; wenn irgendwann, so thut izt das flammende Wort der reinsten Gottes- und Christusliebe, ausgehend aus einem glühenden Herzen, verbunden mit dem dieselbe Liebe verkündenden Opfer des Lebens dringend Noth, es thut eine Wiederbelebung des ächten Glaubens Noth, und ist diese erst erzielt, dann wird es an dem wahrhaften Interesse für den Cultus nicht fehlen, die Wissenschaft wird dann wieder den Haushalt ihrer Mutter schmücken und ordnen wie ehedem, sie wird, so weit sie getragen ist vom Glauben, des entschiedensten Einflusses auf das Leben nicht entbehren.

Der Cultus hat begreiflicher Weise eine ganz eigenthümliche Beziehung zu denen, die mit seiner Verwaltung eigens beauftragt sind, zu den Geistlichen. Dieses veranlaßt den Verf. von dem Priesterthum, und zwar von einem durch den Protestantismus hervorzurufenden Priesterthume zu reden, „das dem Geiste der Liebe nicht zum todten Werkzeuge sich leiht. sondern die Kunst der Liebe selbst ist, das nicht aus irdischem Auftrag und Geheiß, sonderm aus innerm Drange und ewiger Nothwendigkeit der Natur die äußern Formen darstellt.“ — Die Vorstellung, die Hr. C. hier ausgesprochen, macht ihm gerade keine Unehre, es ist immer rühmlich, wenn ein junger Mann die Saiten so hoch spannt, als sie sich nur spannen lassen, — aber von einem Priesterthume des Protestantismus hätte er denn doch nicht sprechen sollen. Man

muß in einem wissenschaftlichen Werke an klare Begriffe sich binden. Gerne läßt man's den Mitgliedern einer Schauspielergesellschaft hingehen, wenn sie sich Thaliens Priester und Priesterinnen nennen, aber eine Theorie des Cultus muß über ihre Benennungen Rede stehen. Der Begriff des christlichen Priesters wird nur erfaßt, insofern Christus als Priester, als der ewige Hohepriester unseres Geschlechtes begriffen wird, und deshalb fragt es sich: worin ist Christus unser Hohepriester? Ist diese Frage beantwortet, so schließt sich die weitere an: Hat Christus eine Anstalt gestiftet, in der, was er als Priester einst vollbracht, fortgesezt werden soll? Hat er, um sein Werk durch alle Zeiten hin in Vollzug zu bringen, gewisse Männer mit besonderen Vollmachten ausgerüstet u. d. gl.? Denn soviel ist klar, daß ein christliches Priesterthum nur dann einen Sinn hat, wenn eine Fortsetzung der eigentlich priesterlichen Thätigkeit Christi statt findet. Völlig albern ist es aber, wenn der Verf. das protestantische Priesterthum ein solches nennt, „das dem Geiste der Liebe nicht zum todten Werkzeuge sich leiht, sondern die Kunst der Liebe selbst ist." Soll das vielleicht ein Seitenhieb auf das katholische Priesterthum sein? Nun die katholischen Priester können gegen das Zugeständniß wenigstens nichts einwenden, daß sie dem Geiste der Liebe dienen, daß sie aber von Hrn. E. zu todten Werkzeugen dieses Geistes gemacht werden, das müßten Alle, die im Sinne ihrer Kirche Priester sind, von sich weisen als eine üble Nachrede, bei deren Geburt Bosheit und Unwissenheit Gevatter waren. Der wahre Priester dient dem Geiste der Liebe allerdings, aber nicht als todtes Werkzeug, sondern als selbstbewußter, freithätiger Mitwirker; — er ist weder Christus selbst, noch ein todtes Instrument in der Hand Christi, sondern er ist Organ des erlösend thätigen Heilandes.

Wir haben uns bei der Vorrede darum länger, als, wie es scheint, zu rechtfertigen ist, aufgehalten, weil uns die Tenenz des Buches im Allgemeinen und der Grundton des Verf.

insbesondere hier in uns entgegentritt, und weil man jemanden doch nicht billiger beurtheilen kann, als indem man das Urtheil auf seinen eigenen Empfehlungsbrief gründet.

Um jedoch unsern Lesern eine nähere Anschauung des vorliegenden Buches zu verschaffen, lassen wir nun einen Auszug aus der sehr gedehnten Inhaltsanzeige folgen.

„Einleitung. I. Von der Entstehung des Cultus und dessen Theorie. 1) Entwicklung des Cultus aus dem Wesen der Religion. 2) Entwicklung des Christenthums zum Cultus.

II. Methode der Theorie des Cultus. 1) Ausscheidung und Begränzung des Stoffes. 2) Eintheilung der Theorie des Cultus.

A. Erste Abtheilung. Von dem Cultus, insofern darin eine Beziehung Gottes auf den Menschen liegt.

Erster Abschnitt. Der Cultus als göttliche Institution. Erstes Capitel. Der Cultus als Ausdruck göttlicher Offenbarung. Zweites Capitel. Der Cultus als Ausdruck göttlicher Weihe. Drittes Capitel. Der Cultus als Vergegenwärtigung des Glaubens.

Zweiter Abschnitt. Der Cultus als Andacht. Erstes Capitel. Die Andacht als Mysterium. Zweites Capitel. Die Andacht als innere Bewegung. Drittes Capitel. Die Andacht als Leben und Gefühl der Versöhnung.

B. Zweite Abtheilung. Von dem Cultus, insofern eine Beziehung des Menschen auf Gott darin liegt.

Erster Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Cultus zur Kunst überhaupt. Erstes Capitel. Die religiöse Kunst als erhabene Kunst. Zweites Capitel. Die religiöse Kunst als innige Kunst. Drittes Capitel. Die religiöse Kunst als ideale Kunst.

Zweiter Abschnitt. Von den einzelnen Cultus-

künsten. Erstes Capitel. Von der kirchlichen Architektur. Zweites Capitel. Von der Musik. Drittes Capitel. Von der Kunst des Wortes. a. Vom Gebet. b. Von der Predigt. Corollarien.

C. Dritte Abtheilung. Von dem Cultus, insofern beide Beziehungen, die Gottes zu dem Menschen, und die des Menschen zu Gott, ihn ihm sich vereinigen. Die Vollendung des Cultus geschieht nur in der Durchdringung beider vorangegangenen Beziehungen. Das Wort des Gebets wird zur That. Dieß geschieht in dem heiligen Mahle. Corollarien. 1) Wo das Wesen des Genusses passiverweise aufgefaßt ist, entsteht Schwärmerei. 2) Jener Gegensatz des Innern und Aeußern, von dem die Untersuchung begann, wird nun zur vollen Einheit durch die freie Mittheilbarkeit beider Seiten. 3) Das Correlatum im Reiche Gottes zu dem höchsten Augenblicke im kirchlichen Cultus ist die ächte Kunst. Aufhebung des Gegensatzes von religiöser und profaner Kunst. Uebergang des Drama's zu einem höhern Epos."

Gegen die Auswahl und Anordnung des dargebotenen Stoffes ließen sich wohl diese und jene wohlbegründete Einwendungen machen. So ist z. B. Manches ganz willkührlich der ersten Abtheilung einverleibt, was eher in der zweiten vorkommen sollte, und umgekehrt. Wenn der Unterschied zwischen Beziehung Gottes auf den Menschen und Beziehung des Menschen auf Gott nicht blos eine Taschenspielerei der Hegel'schen Dialektik sein sollte, so mußte die Andacht wenigstens in derselben Abtheilung mit dem Gebete erscheinen, — die Besprechung der christlichen Glaubenswissenschaft durfte von der Besprechung der Predigt nicht so ganz getrennt werden. Wenn es dem Verf. mit der Anerkennung göttlicher Institutionen ernst gewesen, so hatte er nicht recht, das Sakrament „des Mahles" in die dritte Abtheilung zu verweisen, von der Taufe dagegen nur „anhangsweise"

zu dem Capitel, das überschrieben ist „der Cultus als Vergegenwärtigung des Glaubens“ — zu handeln. Statt uns aber über Dieß und Aehnliches weitläufiger auszulassen, erlauben wir uns, unsere Leser noch auf einige Punkte der Ausführung aufmerksam zu machen.

Auffallend ist vor Allem die §. 5—7 der Einleitung gegebene „Entwickelung der Religion von der Naturreligion bis zu dem Christenthume und des hiernach verschiedenen Verhältnisses des Cultus zur Religion.“ Die einzelnen Titel lauten: a. „Die unmittelbare Einheit von Religion und Cultus bezeichnet die erste Stufe der Verwirklichung der Religion, den Charakter des Heidenthums aussprechend.“ b. „Die Trennung der Religion von dem Cultus, durch den Begriff der Sünde und des Gesetzes hervorgebracht, bezeichnet die zweite Stufe der Religion als Charakter des Judenthums.“ c. „Die vollendete Verwirklichung der Religion geschieht im Christenthume.“

Im Eingange des §. 6 heißt es: „Von dem unmittelbaren Dasein und der Fülle der Gegenwart wendet sich die Religion in ihrer Fortentwicklung ab; der Blick des Menschen lenkt sich auf das Endliche in dessen Gegensatze zu dem Unendlichen. Denn indem der unendliche Inhalt der Religion, um sich zu verwirklichen, in die Begränzung der Endlichkeit herabsteigt, scheidet sich das Bewußtsein in die Gegensätze des Geistigen und Natürlichen, ja es dringt endlich zum durchgreifendsten Gegensatze des Heiligen und Sündigen. Hiermit beginnt nun die merkwürdigste Epoche der Religion, der eigentliche Wendepunkt ihrer Verwirklichung. Räthselhaft freilich scheint es, daß die Religion, gerade um eine wirkliche Gestalt zu gewinnen, die ganze Wirklichkeit der Erscheinungswelt aufgiebt und den natürlichen Formen entflieht. Allerdings aber vermag sich die Religion erst durch diesen Gegensatz, weil dieser aus der Macht des Bösen entsteht und darum über die unmittelbare Erscheinung hinausgeht, in ihren tiefsten Gründen zu erfassen und sich als eine aus den unsicht-

wißheit und Stätigkeit," sondern sie sind einestheils unmittelbare Institution des Herrn, anderntheils aus dem Geiste und Leben der Kirche hervorgewachsen, Träger dieses Geistes und Lebens. Der Einzelne findet sie beim Eintritte in die Kirche vor und sie sind ihm zunächst äußerlich; je mehr er aber von dem Geiste der Kirche, von dem heiligen Geiste, in sich aufnimmt und erfüllt wird, desto verständlicher und ansprechender werden jene Formen für ihn werden, desto lebhafter angeregt, ja überrascht wird er sich fühlen von der Schönheit, von dem unerschöpflichen Reichthume und der Fülle des geistigen und göttlichen Inhaltes. Dagegen müssen die Formen des Cultus dem, der den Geist nicht hat, immerhin als fremd, äußerlich, willkührlich und geistlos erscheinen, weil, wo der innere Zeuge fehlt, das äußere Zeugniß nothwendig unwirksam bleibt. Die Kirche hat deshalb auch sehr wohl gethan, wenn sie die Ungläubigen, Irrgläubigen, die Gefallenen und die Katechumenen von der Theilnahme an der Feier der höchsten Culthandlung fern hielt und nur solche zuließ, die vermöge ihrer Bildung im Stande waren, das, was vor ihren Augen geschah, zu verstehen und zu würdigen. Hätte Hr. E. sich die Mühe gegeben, die Geschichte der Einführung der katholischen Liturgie nur ganz oberflächlich durchzusehen und z. B. mit der Geschichte der Einführung der preußischen Kirchenagende zu vergleichen, er würde gefunden haben, auf welcher Seite Freiheit und auf welcher hingegen äußere Willkühr gewaltet. — Von welchem vernichtenden Hasse gegen die Hierarchie Hr. E. beseelt ist, mag außer dem Bisherigen aus dem Machtspruche S. 75 Anmerk. entnommen werden, wo es heißt: „Ohne den Fall der Hierarchie giebt es keine Einheit der religiösen Menschheit!" Mit diesem Todesurtheil geht es übrigens, wie mit dem Tadel aus dem Munde gewisser Leute, es gereicht ihr, über die es ergeht, zum höchsten Lobe. Sie läßt es allerdings nicht zu jener Pest von Indifferentismus kommen, zu jener Nacktheit des religiösen Bewußtseins, die zuletzt *keinen wesentlichen* Unterschied zwischen Christenthum und Mu-

hammedanismus, Parsismus oder Buddhaismus mehr erkennt, denn sie weiß sich als die perennirende Anstalt, welcher Christus seine Lehre und seine Heilsmittel, die er nicht den vier Winden preis geben konnte und wollte, anvertraut hat.

Lächerlich, wenn nicht eckelhaft, sind die Gestikulationen, mit denen der Verf. seinen Standpunkt einnimmt, ist die Coquetterie, mit der er über seinen eigenthümlichen Beruf zur Abfassung einer Theorie des Cultus spricht. „Wir vernehmen [1]," sagt er, „daß in der kampferfüllten Ungewißheit, für das System des Objektiven oder des Individuellen sich zu entscheiden, die Verkündigung des Wortes Gottes in dem Gotteshause vermochte, den Frieden in die wogende Brust zu senken und den Blick auf einen über allen Kampf hinausliegenden Frieden zu öffnen. (Als ob es auch einen im Kampfe liegenden Frieden gäbe.) Wie nun? wenn dieser Friede nur daraus geflossen wäre, weil in der Andacht diese beiden Elemente, das gegenständliche Sein und die freie Persönlichkeit, zwischen denen die Philosophie in ihren verschiedenen Richtungen einen Kampf entzündet, an sich vereint sind? Wenn demnach diese verschiedenen Verzweigungen und Grundsysteme der Philosophie, die Gestaltung des Gegenständlichen und das Recht des in sich starken und seiner selbst gewissen Individuums nothwendig zusammen gehörten und im Reiche des Geistes gerade durch ihren erscheinenden Gegensatz ihren innern ewigen Bund anzeigten, wie in dem Reiche der Natur Centrifugal- und Centripetalkraft zusammen wirken? Wie nun? wenn die Andacht als die wahre Einheit dieser Gegensätze, als das Hervortreten und das Bewußtsein des Ursprünglichen in der Reihe von Erscheinungen das vereint enthielte, was in der Erscheinung sich trennt? Dann freilich könnte eine wissenschaftliche Erfassung der Andacht und des Cultus nicht möglich sein, oder wäre doch in ihrem wesentlichsten Sinne verlezt, wenn

---

1) Nämlich von Rosenkranz, auf dessen Kritik der Schleiermacherischen Glaubenslehre er sich beruft.

man nur von einer Seite des Gegensatzes in den Denksyste= men her wirken wollte. Bei dem einen Systeme, das nur auf das Objektive, auf die ganze Reihe des sich gleichen Wissens geht, würde man in das Heiligthum der Andacht, die nimmer des Unterschiedes vergißt, schwerlich dringen, auf dem andern Wege der freien Individualität dürfte die Anbe= tung in unzählig viele Arten zersplittern und mit dem Ver= luste des innern Bandes der Einheit und Gemeinsamkeit, nach welcher die Andacht nicht minder dürstet, auch die Wahrheit der individuellen Anbetung wegfallen."

„Indem wir nun ein angebornes Gefühl der Bewunde= rung für die Heroen und Repräsentanten auch verschiedener Richtungen im Laufe des Studiums zu dem Bewußtsein sich lichtete, wie eine mit persönlicher, sittlicher Weihe verbundene Intelligenz zu keinem unbedingten Irrthume sich verlocken lassen könne; wie es schon immer für mich zu einer Quelle nicht allein fördernder Erkenntniß, sondern auch innerer Freu= digkeit geworden ist, das Wesen eines Canonischen als des Einen in dem Verschiedenen in jedem großen Gebiete des Lebens und Denkens zu verfolgen: so glaubte ich hierin eine Bürgschaft des innern Berufes zu sehen, der mich zur Bear= beitung des vorliegenden Stoffes leitete.« — Der verehrliche Leser mag aus dieser Parthie fürs Erste entnehmen, wie unermüdlich Hr. E. seine Gedanken umschreibt und sich's nicht verdrießen läßt, dreimal nacheinander dasselbe zu sagen, wie derselbe nicht im Kreise der theologischen Wissenschaft sei= nen Standpunkt einnimmt, sondern durch die Theorie des Cultus eine Art von Ausgleichung der philosophischen Sy= steme, eine Beschwichtigung der entgegengesetzten Richtungen in diesem Gebiete zu bewerkstelligen glaubt. Die Andacht ist ihm das juste milieu der philosophischen Bestrebungen, der aus dem gegenständlichen Sein und der freien Persönlichkeit gekochte Brei, an dem sich jeder, von wannen er komme, er= sättigen möge. Was da von der Andacht gesagt wird, ist so vag, so begrifflos, daß das Nämliche vom Denken, Wol=

len, Wirken u. s. w. mit völlig gleichem Rechte prädicirt werden kann. Oder sezt unser Denken nicht ein Gedachtwerden voraus? Ist unser Wollen nicht das Eingehen in einen bereits fertigen Willen? Und ist unser Denken und Wollen nicht zugleich ein Akt der freien Individualität? Also auch hier ist eine Einheit der Gegensätze des Subjektiven und Objektiven. — Ganz sonderbar klingt es immer, wenn ganz gewöhnliche Gedanken, die nach einem alten Sprichworte die Vögel auf den Dächern pfeifen, mit einem gewissen Rumor eingeführt werden. So weiß jeder, daß der Irrthum als solcher keinen Menschen fesselt und daß er nur durch den Rest der Wahrheit, der ihm inwohnt, eine größere oder geringere Macht über das menschliche Gemüth ausübt. Aber bei Hrn. E. mußte „ein angebornes Gefühl der Bewunderung &c. zum Bewußtsein sich lichten, wie eine mit persönlicher, sittlicher Weihe verbundene Intelligenz zu keinem unbedingten Irrthume sich verlocken lassen könne.“ Verständlicher und der schlichten Wahrheit angemessener wäre es gewesen zu sagen, er habe von Hegel gelernt, wie man die Philosophen von Thales bis Schelling einzuregistriren, ihre Systeme als Entwicklungsmomente der dem Ocean der Wahrheit zueilenden Menschheit zu begreifen habe. Die Befähigung für die Bearbeitung einer Theorie des Cultus hängt aber ganz gewiß nicht sowohl von einer philosophischen Unbefangenheit, wie sie Hr. E. sich zutraut, als von einer tüchtigen theologischen Bildung ab, und derselbe dürfte wohl, den leztern Punkt betreffend, etwas zu nachsichtig gegen sich gewesen sein. Daß er die Theorie des christlichen Cultus in den Kreis der theologischen Doktrinen hätte einreihen sollen, unterliegt wohl keinem Zweifel.

Ist die Theorie des Cultus hinsichtlich ihrer Stellung bei Hrn. E. verrenkt, so ist sie hinsichtlich ihrer Aufgabe mißkannt. „Der Cultus“ (S. XVI) muß ein Lebenselement der Menschheit werden. Es muß zu dem gereiftesten Bewußtsein der Zeit gelangen, wie nur in dem Anknüpfen an das

Höchste die Kraft der Herrschaft liege, wie jegliche Herrschaft ein göttliches Amt sei, das Göttliche aber nur durch das Organ der Andacht und der Anbetung verständlich werde, wie in den Pulsschlägen der Andacht dieselbe Gesundheit der Seele wohne, wie in den Pulsschlägen des Körpers die irdische Gesundheit, wie der Mensch eine ganze Seite des Daseins preis gebe, einen Raub an sich selbst begehe, wenn die Regungen der betenden Seele zurückstößt, wenn er dem Herzen wehrt, in der reinen Quelle der Anbetung sich zu baden u. s. w." — "Warum aber wählt sich dies Bestreben, den Cultus in dieser Art zu einem integrirenden Elemente des Lebens zu machen, zu seinem Organe nicht das Wort begeisternder Rede, wie etwa vor vier, fünf Jahrzehnten eine begeisterte Stimme die Flamme der Religion anfachte? Eben weil diese Jahrzehnte verflossen sind. Die Zeiten sind vorüber, wo das bloße Anschlagen eines neuen Tones genügte, ganze Reihen verwandter Töne hervorzurufen, wo die Idee von tüchtiger, persönlicher Kraft nur ausgesprochen, ja nur angedeutet werden durfte, um sich Geltung zu verschaffen. Man will die Ausführung in das Einzelne, will die Gliederung der Sätze, die aus einer Idee sich abscheiden, will die ganze Breite und Fülle der Beziehungen, die in einer Idee schlummern, um das Innere, wahrhafte Sein der Idee auch in der äußern Wirklichkeit zu erblicken.... Die Wissenschaft ist das Bewußtsein, das Gewissen der Zeit geworden." Daß einem großen Theile unserer Zeitgenossen die Einsicht in die hohe Wichtigkeit des Cultus abhanden gekommen und daß dieses ein Gebrechen sei, zu dessen Hebung Etwas geschehen soll, — wer wollte das läugnen? Ob aber eine Theorie des Cultus diesem die gebührende Anerkennung vindiciren werde, muß sehr bezweifelt werden. Von allen Institutionen, die sich auf das christliche Leben beziehen, namentlich und vorzüglich von dem Cultus gilt das „fac ut scias" und das Wort des Herrn: „So ihr meine Lehre ausübet, werdet ihr erkennen, daß sie aus Gott ist." Die Einsicht in die große

Bedeutsamkeit des Cultus und die aus dieser Einsicht fließende Achtung vor demselben hängt durchaus von dem Thun, von der getreuen Ausübung ab, diese aber stützt sich auf den Glauben. Der Cultus ist überall und ist in dem Maße in Mißkredit gekommen, wo und als das Credo den Kredit verloren. Durch eine hinter dem Leben herhinkende Theorie wird deßhalb auch nichts weiter, als eine Bereicherung des Aktenfascikels gewonnen, aus dem die Nachwelt dereinst ersehen mag, daß man in unsern Tagen wenigstens zu reden und zu schreiben gewußt habe. Man muß nicht sagen, die Zeiten für das Wort begeisternder Rede seien vorüber; wenn irgendwann, so thut itzt das flammende Wort der reinsten Gottes- und Christusliebe, ausgehend aus einem glühenden Herzen, verbunden mit dem dieselbe Liebe verkündenden Opfer des Lebens dringend Noth, es thut eine Wiederbelebung des ächten Glaubens Noth, und ist diese erst erzielt, dann wird es an dem wahrhaften Interesse für den Cultus nicht fehlen, die Wissenschaft wird dann wieder den Haushalt ihrer Mutter schmücken und ordnen wie ehedem, sie wird, so weit sie getragen ist vom Glauben, des entschiedensten Einflusses auf das Leben nicht entbehren.

Der Cultus hat begreiflicher Weise eine ganz eigenthümliche Beziehung zu denen, die mit seiner Verwaltung eigens beauftragt sind, zu den Geistlichen. Dieses veranlaßt den Verf. von dem Priesterthum, und zwar von einem durch den Protestantismus hervorzurufenden Priesterthume zu reden, „das dem Geiste der Liebe nicht zum todten Werkzeuge sich leiht, sondern die Kunst der Liebe selbst ist, das nicht aus irdischem Auftrag und Geheiß, sonderm aus innerm Drange und ewiger Nothwendigkeit der Natur die äußern Formen darstellt.“ — Die Vorstellung, die Hr. E. hier ausgesprochen, macht ihm gerade keine Unehre, es ist immer rühmlich, wenn ein junger Mann die Saiten so hoch spannt, als sie sich nur spannen lassen, — aber von einem Priesterthume des Protestantismus hätte er denn doch nicht sprechen sollen. Man

muß in einem wissenschaftlichen Werke an klare Begriffe sich binden. Gerne läßt man's den Mitgliedern einer Schauspielergesellschaft hingehen, wenn sie sich Thaliens Priester und Priesterinnen nennen, aber eine Theorie des Cultus muß über ihre Benennungen Rede stehen. Der Begriff des christlichen Priesters wird nur erfaßt, insofern Christus als Priester, als der ewige Hohepriester unseres Geschlechtes begriffen wird, und deshalb fragt es sich: worin ist Christus unser Hohepriester? Ist diese Frage beantwortet, so schließt sich die weitere an: Hat Christus eine Anstalt gestiftet, in der, was er als Priester einst vollbracht, fortgesezt werden soll? Hat er, um sein Werk durch alle Zeiten hin in Vollzug zu bringen, gewisse Männer mit besonderen Vollmachten ausgerüstet u. d. gl.? Denn soviel ist klar, daß ein christliches Priesterthum nur dann einen Sinn hat, wenn eine Fortsetzung der eigentlich priesterlichen Thätigkeit Christi statt findet. Völlig albern ist es aber, wenn der Verf. das protestantische Priesterthum ein solches nennt, „das dem Geiste der Liebe nicht zum todten Werkzeuge sich leiht, sondern die Kunst der Liebe selbst ist.“ Soll das vielleicht ein Seitenhieb auf das katholische Priesterthum sein? Nun die katholischen Priester können gegen das Zugeständniß wenigstens nichts einwenden, daß sie dem Geiste der Liebe dienen, daß sie aber von Hrn. E. zu todten Werkzeugen dieses Geistes gemacht werden, das müßten Alle, die im Sinne ihrer Kirche Priester sind, von sich weisen als eine üble Nachrede, bei deren Geburt Bosheit und Unwissenheit Gevatter waren. Der wahre Priester dient dem Geiste der Liebe allerdings, aber nicht als todtes Werkzeug, sondern als selbstbewußter, freithätiger Mitwirker; — er ist weder Christus selbst, noch ein todtes Instrument in der Hand Christi, sondern er ist Organ des erlösend thätigen Heilandes.

Wir haben uns bei der Vorrede darum länger, als, wie es scheint, zu rechtfertigen ist, aufgehalten, weil uns die Tendenz des Buches im Allgemeinen und der Grundton des Verf.

insbesondere hier in nuce entgegentritt, und weil man jemanden doch nicht billiger beurtheilen kann, als indem man das Urtheil auf seinen eigenen Empfehlungsbrief gründet.

Um jedoch unsern Lesern eine nähere Anschauung des vorliegenden Buches zu verschaffen, lassen wir nun einen Auszug aus der sehr gedehnten Inhaltsanzeige folgen.

„Einleitung. I. Von der Entstehung des Cultus und dessen Theorie. 1) Entwicklung des Cultus aus dem Wesen der Religion. 2) Entwicklung des Christenthums zum Cultus.

II. Methode der Theorie des Cultus. 1) Ausscheidung und Begränzung des Stoffes. 2) Eintheilung der Theorie des Cultus.

A. Erste Abtheilung. Von dem Cultus, insofern darin eine Beziehung Gottes auf den Menschen liegt.

Erster Abschnitt. Der Cultus als göttliche Institution. Erstes Capitel. Der Cultus als Ausdruck göttlicher Offenbarung. Zweites Capitel. Der Cultus als Ausdruck göttlicher Weihe. Drittes Capitel. Der Cultus als Vergegenwärtigung des Glaubens.

Zweiter Abschnitt. Der Cultus als Andacht. Erstes Capitel. Die Andacht als Mysterium. Zweites Capitel. Die Andacht als innere Bewegung. Drittes Capitel. Die Andacht als Leben und Gefühl der Versöhnung.

B. Zweite Abtheilung. Von dem Cultus, insofern eine Beziehung des Menschen auf Gott darin liegt.

Erster Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Cultus zur Kunst überhaupt. Erstes Capitel. Die religiöse Kunst als erhabene Kunst. Zweites Capitel. Die religiöse Kunst als innige Kunst. Drittes Capitel. Die religiöse Kunst als ideale Kunst.

Zweiter Abschnitt. Von den einzelnen Cultus-

künsten. Erstes Capitel. Von der kirchlichen Architektur. Zweites Capitel. Von der Musik. Drittes Capitel. Von der Kunst des Wortes. a. Vom Gebet. b. Von der Predigt. Corollarien.

C. Dritte Abtheilung. Von dem Cultus, insofern beide Beziehungen, die Gottes zu dem Menschen, und die des Menschen zu Gott, ihn ihm sich vereinigen. Die Vollendung des Cultus geschieht nur in der Durchdringung beider vorangegangenen Beziehungen. Das Wort des Gebets wird zur That. Dieß geschieht in dem heiligen Mahle. Corollarien. 1) Wo das Wesen des Genusses passiverweise aufgefaßt ist, entsteht Schwärmerei. 2) Jener Gegensatz des Innern und Aeußern, von dem die Untersuchung begann, wird nun zur vollen Einheit durch die freie Mittheilbarkeit beider Seiten. 3) Das Correlatum im Reiche Gottes zu dem höchsten Augenblicke im kirchlichen Cultus ist die ächte Kunst. Aufhebung des Gegensatzes von religiöser und profaner Kunst. Uebergang des Drama's zu einem höhern Epos."

Gegen die Auswahl und Anordnung des dargebotenen Stoffes ließen sich wohl diese und jene wohlbegründete Einwendungen machen. So ist z. B. Manches ganz willkührlich der ersten Abtheilung einverleibt, was eher in der zweiten vorkommen sollte, und umgekehrt. Wenn der Unterschied zwischen Beziehung Gottes auf den Menschen und Beziehung des Menschen auf Gott nicht blos eine Taschenspielerei der Hegel'schen Dialektik sein sollte, so mußte die Andacht wenigstens in derselben Abtheilung mit dem Gebete erscheinen, — die Besprechung der christlichen Glaubenswissenschaft durfte von der Besprechung der Predigt nicht so ganz getrennt werden. Wenn es dem Verf. mit der Anerkennung göttlicher Institutionen ernst gewesen, so hatte er nicht recht, das Sakrament „des Mahles" in die dritte Abtheilung zu verweisen, von der Taufe dagegen nur „anhangsweise"

zu dem Capitel, das überschrieben ist „der Cultus als Vergegenwärtigung des Glaubens" — zu handeln. Statt uns aber über Dieß und Aehnliches weitläufiger auszulassen, erlauben wir uns, unsere Leser noch auf einige Punkte der Ausführung aufmerksam zu machen.

Auffallend ist vor Allem die §. 5—7 der Einleitung gegebene „Entwickelung der Religion von der Naturreligion bis zu dem Christenthume und des hiernach verschiedenen Verhältnisses des Cultus zur Religion." Die einzelnen Titel lauten: a. „Die unmittelbare Einheit von Religion und Cultus bezeichnet die erste Stufe der Verwirklichung der Religion, den Charakter des Heidenthums aussprechend." b. „Die Trennung der Religion von dem Cultus, durch den Begriff der Sünde und des Gesetzes hervorgebracht, bezeichnet die zweite Stufe der Religion als Charakter des Judenthums." c. „Die vollendete Verwirklichung der Religion geschieht im Christenthume."

Im Eingange des §. 6 heißt es: „Von dem unmittelbaren Dasein und der Fülle der Gegenwart wendet sich die Religion in ihrer Fortentwicklung ab; der Blick des Menschen lenkt sich auf das Endliche in dessen Gegensatze zu dem Unendlichen. Denn indem der unendliche Inhalt der Religion, um sich zu verwirklichen, in die Begränzung der Endlichkeit herabsteigt, scheidet sich das Bewußtsein in die Gegensätze des Geistigen und Natürlichen, ja es dringt endlich zum durchgreifendsten Gegensatze des Heiligen und Sündigen. Hiermit beginnt nun die merkwürdigste Epoche der Religion, der eigentliche Wendepunkt ihrer Verwirklichung. Räthselhaft freilich scheint es, daß die Religion, gerade um eine wirkliche Gestalt zu gewinnen, die ganze Wirklichkeit der Erscheinungswelt aufgiebt und den natürlichen Formen entflieht. Allerdings aber vermag sich die Religion erst durch diesen Gegensatz, weil dieser aus der Macht des Bösen entsteht und darum über die unmittelbare Erscheinung hinausgeht, in ihren tiefsten Gründen zu erfassen und sich als eine aus den unsicht-

baren Tiefen der Idee hervorquellende göttliche Lebensthat zu bezeugen, nicht als ein das menschliche Leben nur begleitendes Element, als einen schnell vorliegenden Ton des Gefühls zu äußern." Das also wäre es! Die religiöse Menschheit hätte mit dem Heidenthume angefangen, wäre in ihrer fortschreitenden Entwicklung Judenthum geworden, um durch dieses hindurch zum Christenthume zu gelangen. Die Sünde wäre nichts anderes als ein nothwendiges Entwicklungsmoment in der Geschichte der Menschheit, ein Fortschritt, dessen man sich zu freuen hätte, der Uebergang von der Stufe der Unmittelbarkeit des Seins zu jener des vermittelten und darum wirklichen Lebens.

Diese Geschichtsanschauung ist freilich nicht neu, sie ist im Wesentlichen nicht verschieden von jener des baarsten Rationalismus, die die ersten Menschen sich vorstellt, wie sie „nackt und blos und mit Schmutz bedeckt... ihren Haushalt angefangen, und ohne eines Gottes oder eines übermenschlichen Wesens Hilfe sich allmählig aus der Unsauberkeit zur Reinlichkeit, aus der Nacht ans Licht hervorgearbeitet." — Von Hegel ist aber dieselbe mit eigenthümlicher Schärfe und systematischer Consequenz durchgeführt. Vergl. dessen Religionsphilosophie, Werke Bd. XI und XII und Philosophie der Geschichte, Werke Bd. IX. In eine Polemik dieser Geschichtsanschauung können wir hier nicht eingehen, weil die Zeitschrift schon früher Bd. I, Hft. 1, S. 116 ffg. sich ausführlich darüber ausgesprochen hat. Nur erlauben wir uns unsere Ueberzeugung dahin auszusprechen, daß jeder Versuch, das Heidenthum anders, als aus dem Sündenfalle zu begreifen, nothwendig mißglücken müsse, und daß bei einer Auffassung der Sünde als einer unumgänglichen Krisis in dem Processe der Verwirklichung der Religion und des Cultus, — und als eines Processes der Erkenntniß und des Bewußtseins auch das Christenthum dem enormsten Mißverständnisse preis gegeben sein müsse.

Aus der Nachweisung des Verf., daß die vollendete Ver-

wirklichung der Religion in dem Christenthume geschehe, heben wir blos das heraus, was da über das Wunder verlautet: „Es verlangt das Leben der Religion (S. 27), in welchem die geheimsten Springfedern der geistigen Kraft wirken, solche eine wirkende Erscheinung des Principiums, die bei Vollendung des Lebens keine plastische, sondern vermöge der ewigen Verbindung der Religion mit der vollen Wirklichkeit der Menschheit, eine historische Gestaltung ist. Dieses Gesetz des Geistes, ausgesprochen in unmittelbarer Rede, ist das Wunder. Der strengste Begriff des Wunders ist deswegen stets das specifische Hervortreten des Ursächlichen als Erscheinung mitten in die Erscheinungswelt. Alle Menschengeschichte ist im Grunde nichts anderes, als die Auflösung und Enträthselung dieses Wunders, d. h. als Mittheilung dieses Ursächlichen an alle einzelne Glieder dieses großartigen Organismus. So erhellet der oben angeführte Satz von dem innern Zusammenhange zwischen Religion und Wunder, indem die Religion die lebendige Erfahrung dieses Wunders ist, das Wunder aber die unmittelbare Verwirklichung der Religion.“ Der hier gegebene Wunderbrief ist, abgesehen von der ungenießbaren Art und Weise des Verf., sich in einer Menge gehaltloser Phrasen herumzuwinden, — nicht der christliche. Dieser knüpft an den Urstand des Menschen an, an dessen ursprüngliches Heimischsein in zweien Welten, — an die Sünde, durch die der Mensch von der freien Gemeinschaft mit der höhern Welt losgetrennt ward, an den Wiedereintritt der höhern Welt in die niedere u. s. w. Der christliche Wunderbegriff beruht überhaupt auf der Anerkennung zweier Weltcausalitäten oder Weltgesetze, die ineinander sind und wirken, — er bezieht sich eigentlich auf das Eine Wunder der Menschwerdung Gottes, „von dem alle andern Wunder allein Bedeutung und Wahrheit erhalten können.“

Wie unendlich leer und windig die begrifflichen Bestimmungen und die Unterscheidungen des Verf. sind, wollen wir unsern Lesern zeigen, indem wir den S. 98 fg. beschriebenen

Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Einrichtung wiedergeben: „Eine menschliche Einrichtung ist bedingt durch eine Menge vorhergegangener Zustände, ist immer nur das Glied einer unermeßlichen Kette von Erscheinungen, jeder Veränderung unterworfen; was von göttlicher Kraft in ihr lebt, zeigt sich nur in der schweren Kunst, den rechten Zeitpunkt der Metamorphose zu treffen. Menschliche Einrichtungen sind daher immer von sehr bestimmten Anfangs- und Endpunkten begränzt, und alle durchdringt der Zug, nach bestimmten Zwecken zu handeln, in bestimmten, überschaulichen Richtungen zu streben. Göttliche Institutionen prägen sich hingegen keineswegs in einer einzelnen Handlung oder in einem einzelnen Sein aus; vielmehr bedürfen sie eines gesammten Organismus, in den sie sich ausbreiten. Die innere Gewißheit ihres göttlichen Ursprungs spricht sich in der Strenge aus, mit welcher sie alle nicht aus dem Wesen fließende Verhältnisse verbannt, alle Zeichen und Bilder zurückweiset, welche das Wesendliche trübend erfassen. Wie die höchsten Ideen das wahre und selige Leben führen, den vollsten und reinsten Begriff des Daseins erschöpfen, ebenso umfaßt das Wesen einer göttlichen Institution die vollendete eines freien selbstbewußten Lebens. Eine menschliche Institution begreift immer ein Quantitätsverhältniß in sich; es ist vornämlich die Seite der Erscheinung, die hier vorwiegt, der Reiz des Mannigfaltigen, da in dem ersten und leisesten Hervortreten der Erscheinung schon der ganze Reichthum der verschiedenen Formen liegt. Eine göttliche Institution hingegen stützt sich auf ein qualitatives Interesse der Sittlichkeit; hier gilt die Form nicht als Form allein, sondern als nothwendiges Organ, wodurch der Inhalt zur Erscheinung kommt; auf dem Inhalte ruht der Nachdruck. Die göttliche Institution befreit, die menschliche fesselt. Jene befreit, weil sie die Wahrheit, die in den Dingen liegt, entbindet und den innersten Kern von allen Umhüllungen lös't, mit welchen das Zwiespältige und Getheilte des Irdischen ihn bedeckte. Diese fesselt, weil hier ein

Dualismus der Idee und der Erscheinung eintritt; weil die Vermittlung zwischen beiden im Endlichen vollzogen wird und die Selbstsucht des Einzelnen durch das Gesetz, den Ausdruck der Idee zwar gebrochen, das Gesetz selbst aber nicht zur reinen Entfaltung der Liebe verklärt wird." Was sollen wir aus dem Gesagten lernen? Das, um was es sich handelt, den eigentlichen Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Institution erfahren wir nicht; die einzelnen Merkmale können den Blick nicht aushalten, sie fallen wie Sternschnuppen, so man sie fixiren will. So z. B. sagt Hr. E.: „eine göttliche Institution stütze sich auf ein qualitatives Interesse der Sittlichkeit," — wir fragen: Ist das nicht auch der Fall bei einer tüchtigen menschlichen Institution? Und von welcherlei Institutionen ist hier die Rede? Nicht von Cultusinstitutionen? Und diese, ob sie auch menschliche Institutionen seien, sollen sich nicht auf ein qualitatives Interesse der Sittlichkeit stützen können und wirklich stützen? „Hier gilt die Form nicht als Form allein," sagt derselbe weiter. Aber seit wann und wo gilt denn die Form als Form allein? In welcher menschlichen Cultusinstitution ruhte der Nachdruck nicht auf dem Inhalte, wo sah man es je darauf ab, eine bloße Formalität zu instituiren? Doch wozu viele Worte! Entweder ereifern wir uns gegen eine bloße Stylübung, oder Hr. E. beabsichtigt den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Institution dahin zu verwässern, daß Alles, was noch Ausdruck einer Idee ist, zur göttlichen Institution gestempelt wird, den menschlichen Institutionen sonach nur das Inhaltslose, das Ungeistige, das Todte zufällt.

So sehr uns Hr. Ehrenfeuchter zu bereden sucht, eine Theorie des Cultus habe nicht auf das historische Detail oder auf einzelne Vorschläge für Cultformen einzugehen, so verschmäht er es doch nicht, wiederholt von katholischen Institutionen zu reden, diese mit armseligem Dünkel meisternd, mit grobem Unverstande entstellend. Abgesehen von dem §. 16, in welchem der Verf. im Allgemeinen Dies und Das gegen

den Katholicismus und seinen Cultus und für den Protestantismus (er stellt sich jedoch angeblich über beide) zu sprechen meint, gehen wir zu dem §. 50 dem Katholicismus gemachten Vorwurfe über, wornach in ihm diejenige Seite des Cultus, welche die Beziehung Gottes zu dem Menschen ausdrückt, besonders hervortritt, dagegen „die subjektive Seite, die Beziehung des Menschen zu Gott, beinahe verschwindet.“ Ein keifendes Weib zur Raison zu bringen, ist gewiß keine geringe Aufgabe, aber einen von Vorurtheilen angefüllten Gegner des Katholicismus zu einem schlichten und gerechten Urtheile über diesen zu vermögen, scheint eine Unmöglichkeit zu sein.

Was Hr. Ehrenfeuchter in der angegebenen Stelle über unsern Cultus gesagt hat, ist hundertmal gesagt und ebenso oft widerlegt worden, es ist durchaus unwahr und stüzt sich auf die kompleteste Unkenntniß. Nehmen wir die nächstbeliebige Culthandlung des Katholicismus, so zeigen sich jene Formen, welche die Beziehung des Menschen zu Gott ausdrücken, bei Weitem überwiegend. Die Beziehung Gottes zu dem Menschen liegt in der Regel in einem einfachen Akte, der umgeben ist von einer reichen Fülle anderer Akte, welche die Bestimmung haben, den Glauben, die Liebe, die Sehnsucht, die Hoffnung, die Demuth, die Reue und den Dank der Gemeinde auszudrücken. Oder nimmt Hr. E. vielleicht Alles, was der Priester vollbringt, für Ausdruck einer Beziehung Gottes zur Welt? In diesem Falle müßten wir in Erinnerung bringen, daß der Priester nicht allein Aktionaire der Gottheit, sondern auch Repräsentant der Gemeinde ist. Vielleicht haben die stehenden Formularien den Verf. zu jener unwahren Behauptung verleitet? Als ob stehende Formularien sich nicht zusammen denken ließen mit einer subjektiven Seite des Cultus! Als ob solche Formularien, wenn sie anders der Geist der Kirche geschaffen, nicht gerade dazu dienten, die subjective Andacht zu befreien von den Fesseln gewisser trübender Eigenthümlichkeiten, wie die Kunstregel den

Künstler von der seine vollendete Bildung hemmenden Manier befreit.

Von der heiligen Messe sagt der Verf.: „Daß der bezeichnendste Punkt in dem Dasein des Erlösers zum Mittelpunkte des Cultus gemacht und als der stete Erzeuger der Kirche in jedem einzelnen Augenblicke der Zeit betrachtet werde, darin liegt allerdings ein tiefes und sinnreiches Element; aber immer wieder, und hier am bezeichnendsten, kehrt der Grundirrthum zurück, das Objektive ohne lebendige Beziehung auf das Innerste des Menschen hinzustellen." Solche Urtheile sind kaum zu begreifen! Referent kann sich nur vorstellen, Hr. C. müsse der in Rede stehenden heiligen Handlung ein oder das anderemal beigewohnt; sich aber nicht angesprochen gefunden haben, und so habe sich in ihm die Meinung gestaltet, das Objektive in der Centralhandlung des katholischen Cultus sei ohne lebendige Beziehung auf das Innerste des Menschen hingestellt. Wie könnte auch ein Akt „als der stete Erzeuger der Kirche in jedem einzelnen Augenblicke betrachtet werden," — ohne zugleich eine lebendige Beziehung auf das Innerste zu erkennen? Freilich ist der objektive Inhalt der genannten Handlung nicht abhängig gemacht von dem Glauben der theilnehmenden Subjekte, die Handlung ist nicht blos das, wozu der Glaube sie macht, der erlösend thätige Christus ist nicht gegenwärtig, weil seine Gegenwart geglaubt wird, sondern diese wird geglaubt, weil er gegenwärtig ist. Wenn Hr. C. der katholischen Messe nicht etwa darum Mangel an lebendiger Beziehung auf das Innerste des Menschen zum Vorwurfe gemacht hat, weil sie einen Inhalt anspricht, der in den Gemüthern der Gläubigen wohl Leben gewinnen soll, aber nie darin aufgeht, weil ihr, wie dem Christenthume überhaupt ein objektiver Charakter vindicirt wird, so könnte ihn jedes katholische Meßbuch zur Rücknahme seines Vorwurfes vermögen.

Hinsichtlich der sogenannten canonischen Horen, über die Verf. S. 318 — zu sprechen Veranlassung nimmt, ist wohl

und verhängte die Strafen nicht bloß auf den Wirth, sondern auch auf die Gäste [1]). Auch Sylla gab ein Aufwandsgesetz, worin er einen Tarif aller bekannten Gerichte gab [2]), allein ohne Erfolg.

Die verschiedenen Classen der römischen Gesellschaft wetteiferten, sich immer mehr vermischend, unter sich an Pracht und Verschwendung. Auch Julius Cäsar setzte seine Aufwandsgesetze nicht durch, obwohl er auf dem Markt und auf der Tafel der Bürger die den gesetzlichen Tarif übersteigenden Gerichte hatte wegnehmen lassen [3]). Selbst der üppige Triumvir Marcus Antonius schlug ein Aufwandsgesetz vor [4]). Augustus erneuerte das Gesetz Cäsars [5]) zu einer Zeit, wo Apicius den Codex der Küche gab, und den Hungertod fürchtete, weil ihm nur noch 10 Millionen Sestertien übrig blieben [6]).

Allein jedes Aufwandsgesetz hemmt, ohne sittlich zu heilen, daher mit Recht der Aedilis dem Senat rieth: **Reliquis intra animum medendum est** [7]).

Aber die Unsittlichkeit zeigte sich vor Allem in der Behandlung der Sklaven. In den ersten Zeiten Roms war ihre Lage viel milder gewesen. Der Herr lebte unter ihnen, und theilte mit ihnen die Arbeit [8]): diese Milde lag in der altrömischen Sittlichkeit; denn das Gesetz verlieh den Herren eine unbeschränkte Gewalt. Die Lex Aquilia machte keinen Unterschied zwischen dem Thier und dem Sklaven [9]);

---

1) Macrob. l. c.
2) A. Gell. l. c. II. 24. Macrob. III. 17.
3) Sueton. Jul. Caesar. 43.
4) Macrob. Saturnal. III. 17.
5) A. Gell. l. c. II. 24.
6) Seneca Consol. ad Helviam. 10.
7) Tacit. l. c. III. 53, 54.
8) Plutarch. vita Coriolani.
9) Ut igitur apparet, servis exaequat quadrupedes. (Gajus, in legem Aquiliam.)

ihrer Gelehrten gegenwärtig in das innere Heiligthum der Nationalität zurücksteigt, um den Fehler zu sühnen, an welchem die anderen Völker zur Zeit noch leiden. Man sieht die französischen Gelehrten und mit ihnen die von ihnen geistig geführte Nation jeden Tag mehr von dem politischen Mechanismus zurück kommen, und auf das Innere zurückgreifen: wie sehr dieses auch oft vergriffen wird, schon daß man in die Tiefe zurückgeht, ist ein Zeichen der geistigen Rehabilitation der begabten Nation. Der Grund dieser Erscheinung ist offenbar die Religion: je mehr diese hier vor, in und nach der französischen Revolution verhöhnt worden war: desto reiner und höher brannte ihre Flamme in der Brust Vieler und in dem vulcanischen Busen der Nation, und je mehr der Trost in dem Elend des öffentlichen Lebens wegstarb, desto mehr klammerte sich der unsichere menschliche Geist an die sich zeigende Rettung, an jenes Holz, an dem wir Alle erlöst wurden, und das immer noch als das Rettbrett durch die Revolution der übermüthigen und welkenden Völker schwimmt, gastlicher und aufnehmender, als die Armaden menschlichen Trotzes und sterblicher Verfallenheit. Nicht nur zeigt sich in Frankreich die Religion als rüstige Arbeiterin an allen Werken christlichen Wiederaufbaus, als Trägerin der socialen Charitas, sondern auch die Wissenschaft, die das Meiste an ihr verbrochen, beugt sich ihrem Dienste, und feiert dogmatisch und historisch ihre Verdienste. Selbst, was sonst Frankreich nicht liebt, das eine praktische Virtuosität für den Moment in Allem zeigt, das entlegene christliche Alterthum lockt den Forscher, der gerne gehört wird mit seiner Kunde über das Senfkorn, aus dem der die Welt überschattende Riesenbaum des Christenthums sich emporgerungen. In dieses Gebiet gehört die hier zu beurtheilende Schrift: sie führt uns in die Umdämmerung jener Nacht der Verzweiflung, in welcher die Menschheit sittlich verkommen war, in jene ruinenvolle Disharmonie, in welcher die Menschheit sich selbst verloren hatte, und stöhnend aus der Fäulniß menschlicher Civilisation

emporblickte zu Gott, der selbst nahen mußte, um den Aschenkegel zu zertrümmern, in welchem sich die Sinnlichkeit der Welt verglüht hatte, und in die Asche das Leben, das grüne, zu säen.

Zu diesem Zweck betrachtet der Hr. Verfasser zuerst die Ansichten über Religion und Sittlichkeit, welche das röm. Volk bekannte und in welchen es handelte; sodann die Lösungen der Philosophen über die Fragen auf diesem Gebiete, wodurch sich ergibt, in wiefern die folgende Umwälzung den Volksbedürfnissen entsprach, und durch die Arbeiten der Philosophen vorbereitet worden war.

Man weiß, daß, nachdem das Alterthum die Einheit Gottes verloren, die Zerklüftung der Götterwelt in's Unendliche ging, nach der Fülle der Individualität, deren Nachbildung die Gottheit verfallen war. Selbst das Volk betete in dem I. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung nicht mehr diese zahllosen Götter an. Varro unterscheidet 3 Arten der Theologie, die mythische, physische, civile: die erstere gehöre den Dichtern, die zweite den Philosophen, die dritte dem Volk an [1]): er fand eine Menge Traditionen in der erstern, welche der Natur der Götter widersprachen: die zweite nur in der Schule, nicht auf den öffentlichen Plätzen zu lehrende beschäftige sich mit der wahren Natur der Götter, die dritte sei die der Bürger und die für politische Zwecke von den Priestern zu lehrende und zu übende [2]).

Diese Ansicht Varro's war auch die der Pontifices, z. B. die des Scävola [3]). Beide sprechen sehr verächtlich von der mythischen oder poetischen Theologie, mit Achtung dagegen von der physischen oder philosophischen: die bürgerliche empfehlen sie den Bürgern, vorsichtig ihren Gehalt verschweigend, woraus der heil. Augustin schloß, daß sie kein

1) Varronis fragm. in Augustin's Civitas Dei. Lib. IV. c. 27.
2) Augustin. l. c.
3) *Augustin.* l. c.

Minderheit, erhoben sich dagegen die Stoiker: diese hatten religiöse Ideen bewahrt und deuteten nach ihrer Weise die positive Religion: sie erklärten aus der Physik die Natur der Götter: das Leben des Alls war ihr Gott, der nach den Kräften desselben in Götter zerfiel. In der geistigen Ordnung, wie in der sinnlichen, ward jede Offenbarung der göttlichen Kraft eine Gottheit, Menschen sogar wurden Götter, wenn der Geist des Lebens sich in ihnen reicher, kräftiger aussprach. Alles, was in der Religion wahr ist, kömmt nach der Lehre der Stoa von der Natur: alles Andere ist eitle Lüge, eitler Aberglaube [1]).

Die Stoiker nahmen sonach eine göttliche Macht an, auf welche sie alle Götter, welche die Menschen geschaffen hatten, bezogen. Auch glaubten sie an eine Vorsehung und zwar an eine individuelle: **Cic. de nat. deor. II. 30, 56.** Nach ihnen ist die *Προνοια* gleichbedeutend mit der *Εἱμαρμενη*, von welcher sie den *λογος* nicht trennen. „**Fatum autem**, heißt es bei Cicero **de divinatione I. 55., id appello quod Græci** *εἱμαρμενην*, **id est, ordinem seriemque causarum, cum causa causæ nexa rem ex se gignat . . . . quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cujus non causas id ipsum efficientes natura contineat.**“ Chrysippos, aus welchem diese Worte übersetzt sind [2]), hielt mit diesem Satz die Freiheit des Menschen noch verträglich [3]); aber mit Unrecht, trotz den feinen Unterscheidungen der Stoa zwischen Schicksal und Nothwendigkeit, zwischen vollkommenen und wesentlichen und Hilfs- und nächsten Ursachen. Die Stoiker nahmen die Divination als Folge des Geschicks an: sie glaubten an Auspicien, Orakel, Träume, übernatürliche Erscheinungen [4]).

Zwischen den Epikuräern und Stoikern stand in Rom eine

1) Cic. de Nat. deor. II. 17, 23, 24, 29.
2) A. Gell. VI. 2.
3) Cic. de fato 17, 18, 19. A. Gell. l. c.
4) Cic. de divinatione, I. passim.

Diese gebietet ihm, seine Leidenschaften geistig zu beherrschen: nicht nur dem Mitmenschen nicht zu schaden, sondern zu nützen [1]).

Seinen Leidenschaften widerstehen, sich in den Schmerz ergeben, der Ungerechtigkeit sich enthalten, und das Gute thun, diese 4 Pflichten bilden nach der Stoa die ganze Moral: daher ihr Kampf gegen die materialistischen Lehren am Ende der Republik, im Beginn des Kaiserreichs: sie begeisterte zu edlem Widerstand, hochherziger Hingebung zur Zeit der Sklaverei und des Verderbnisses, wirkte heilsam auf das Recht für die Humanität. Allein die Welt verjüngen konnte sie nicht: sie hat nur eine negative Tugend, welche heroisch sich des Bösen enthält, aber oft zu furchtsam ist, das Gute zu thun. Das reichte hin, das Recht zu bessern, das seiner Natur nach mehr negativ als positiv ist, aber nicht um der Menschheit neue Bahnen zu eröffnen. Was das Princip der Thätigkeit bei den Stoikern hemmte, war der Glaube an die Fatalität, die Grundlage ihres religiösen Systems; das stimmte sie zur Resignation, lähmte sie aber im Kampf, indem sie die Welt zu früh dem Geist des Bösen Preis gaben.

Die neue Akademie, übereinstimmend mit dem Porticus über das Princip der Moral, suchte das Honeste und Nützliche, die Pflicht und das Interesse zu versöhnen: Cicero ward auch in der Moral Eklektiker. Er empfiehlt nicht bloß die 4 Haupttugenden der Alten, Klugheit, Gerechtigkeit, Muth und Mässigkeit, sondern auch die Wohlthätigkeit, zumal gegen das Vaterland [2]): die Freigebigkeit nicht bloß gegen Eltern und Freunde, sondern gegen Jeden [3]). Aber zur Hingabe des persönlichen Interesse's erhebt sich diese Moral nicht: Quidquid sine detrimento possit commodari, id tribuatur vel ignoto, heißt es in der Schrift de officiis I. 16. Cicero empfiehlt die Erfüllung der Pflichten selbst gegen die Belei-

1) Cic. de offic. I. 7.
2) Cic. de fin. II. 14. de offic. I. 7, 8, 9.
3) Cic. l. c. I. 16.

diger [1]), er verurtheilt schon die böse Absicht [2]). Er erhebt sich nicht gegen die Sklaverei, aber er hält den Herren ihre Pflichten gegen die Sklaven vor [3]), und damit war schon der Weg zu ihrer Befreiung betreten: auch der Fremdling hat nach Cicero Rechte: er will, daß man mit der Ertheilung des Bürgerrechts sparsam sei: das Gesetz gegen Ausländer soll nach ihm sanft und menschlich sein, und ihre Verbindungen mit den Bürgern ohne Grund nicht erschweren [4]). Ueber die Gesetze der einzelnen Völker stellt er ein höheres der Menschheit [5]). Die Welt ist nach ihm eine große Stadt, gebaut durch die Götter, wo alle Menschen als Brüder leben sollen [6]). Der Weise ist ein Bürger der Welt [7]). Hier spricht Cicero das sonst dem Alterthum fremde Wort caritas aus, welche das Band einer neuen Gesellschaft werden sollte [8]).

Schon aus diesen Worten sieht man den großen Fortschritt der moralischen Ideen; allein diese Weisheit, so erhaben über die frühere Lehre, war stolz auf sich, und das war ihre Schwäche. Es gab zu dieser Zeit noch keine Wortbezeichnung für die Tugend, welche sich selbst erniedrigt und ignorirt. Das lateinische Wort humilitas hatte wie das griechische: ταπεινοφροσυνη einen schlimmen Sinn, den der Niedrigkeit der Seele, im Gegensatz der μεγαλοψυχια. Wie soll der Mensch, wenn er auch noch so frei das Gesetz erfüllt, seine Freiheit selbst der höhern Macht aufopfern, welche

1) Cic. l. c. I. 11.
2) Cic. l. c. III. 5, 19.
3) Cic. l. c. I. 13.
4) Cic. de offic. III. 11.
5) Cic. l. c. III. 19. De legibus I. 15.
6) Cic. de leg. I. 6, 13.
7) Cic. l. c. I. 23.
8) Cum animus societatem caritatis coierit cum suis, omnesque natura conjunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit, quid eo dici aut excogitari poterit beatius? (de leg. I. 23.)

sie ihm gegeben hat und sie unterstützt? Dieses Geheimniß der Sittenlehre war noch nicht durchgedrungen.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche dem Volksglauben fehlte, fand sich nicht mehr in den meisten philosophischen Systemen. Die Epikuräer leugneten sie förmlich, und mußten sie folgerichtig leugnen: so sprach Lucretius offen aus, die Seele, aus dem Körper erzeugt, wachse, altere, sterbe mit ihm [1]). Die stoische Lehre griff schon dadurch, daß sie die Freiheit des Willens und folglich die menschliche Verantwortlichkeit zerstörte, ein künftiges Gericht an: daher erklärten die meisten Stoiker, daß nach dem Tod die menschliche Seele sich in die Weltseele mit Einbuße der Individualität verliere [2]).

Um logisch die Unsterblichkeit der Seele zu behaupten, muß man zugeben, einmal, daß der Mensch ein Gesetz zu erfüllen habe, sodann, daß dieses Gesetz frei erfüllt werde. Diese beiden Sätze nahm bloß die Akademie an, und mit ihnen ihre Folge. Cicero sträubt sich vor dem Glauben, daß mit dem Tod Alles ende: er glaubt nicht an die Mythen der Dichter über die Unterwelt [3]), wohl aber, daß die Seele, wesentlich von der Materie unterschieden, nicht mit ihr zu Grunde gehen könne: **quidquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vult, quod viget, cœleste et divinum est, ob eamque rem æternum sit necesse est. (Cic. Tuscul. Quæst. I. 27.)** Jenen, welche die Unsterblichkeit leugnen, weil sie die Existenz der vom Körper getrennten Seele nicht begreifen können, antwortet Cicero, daß es viel schwieriger sei, die Existenz der mit dem Körper verbundenen Seele zu begreifen [4]). Der Verfasser der Tusculanen lehrt einen strengen Spiritualismus, welcher einer anderen Zeit anzugehören scheint:

---

1) Lucret. III. v. 447 seq.
2) Diogenes Laërt. VII. Cic. Tuscul. Quaest. I. 18.
3) Cic. l. c. I. 16.
4) Cic. l. c. I. 22.

er bestimmt die Menschen, sich der Sinnlichkeit zu entkleiden im Angesicht des Todes, der sie davon ganz erlösen soll [1]).

Dieselben Ideen entwickelt er in seiner Respublica [2]), wo er die politische Wichtigkeit des Dogma's von der Unsterblichkeit der Seele hervorhebt. Allein nirgend hat er einen strengen Beweis für diese Wahrheit gegeben. Er neigt sich zu dem Glauben, daß die Seele überhimmlisch und unsterblich ist: allein es ist für ihn eine bloße Hypothese, und oft möchte er die entgegengesetzte annehmen. In den Tusculanen stellt er beide als gleich wahrscheinlich auf [3]). An einem anderen Ort erklärt er die Hoffnung auf ein anderes Leben geradezu für eine Illusion [4]). So ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele für Cicero nur eine wahrscheinliche und tröstende Meinung, aber noch keine erwiesene Wahrheit.

So war zur Zeit der Erscheinung des Christenthums der alte Cult in dem Bewußtsein der Völker schon zerrüttet. Seine Fortdauer lag bei den Staatshäuptern in dem Staatsinteresse, bei der Masse der Gesellschaft in der Macht der Gewohnheit und jener Ehrfurcht vor der Tradition, welche stets den Glauben überlebt. Bei dem Mangel jeder religiösen und sittlichen Lehre hatte sich, was von Ordnung und Gerechtigkeit noch erübrigte, in das geschriebene Recht geflüchtet: allein das positive Gesetz kann der Regierung der Menschheit nicht genügen, wie Cicero nach Platon (de offic. III. 17) sagt: Nos veri juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur. Es mußte sonach das göttliche Gesetz selbst, so lange her vergessen, unter einer neuen Form verkündet werden. Diese Umwälzung, welche im Morgenland

1) Cic. l. c. I. 31.
2) Cic. de republ. lib. VI.
3) Cic. Tuscul. I. 49.
4) Quodsi in hoc erro quod animos hominum immortales esse credam, lubenter erro; nec mihi hunc errorem quo delector, dum vivo, extorqueri volo (Cic. de senectute 23).

die Lex Papia Poppaea zu helfen [1]). Es sollten aber nicht bloß Ehen geschlossen, sondern sie sollten auch fruchtbar werden: auf den Kindersegen wurden besondere Prämien gesetzt und auf das Gegentheil Strafen [2]). Allein das Heilmittel ward ärger, als das Uebel: die Gesetze des Augustus wurden durch eine Menge von Ausnahmen vernichtet [3]).

Das Vermögen allein entschied in dieser Zeit über die Bedeutung des Bürgers [4]). Habsucht ward allgemein. Alle Mittel des Erwerbs galten als gut, zumal der Zinswucher. Schon die 12 Tafeln mußten ihn auf das **unciarium foenus** beschränken [5]), eine Bestimmung, welche im Jahr 355 vor Ch. G. erneuert wurde [6]). 10 Jahre später beschränkte ein Gesetz den Zins auf die Hälfte [7]). Im Jahr 340 schaffte ein Gesetz den Zins ganz ab [8]), das im Jahr 194 auf die Bundesgenossen ausgedehnt wurde [9]), so wie im Jahr 168 auf alle Provinzen. Allein da die Bürger keine gesetzlichen Garantien für ihre Darleihen hatten, so liehen sie nur auf Wucherzinse [10]). So nahm man 1, ja sogar 4 Procent für den Monat.

Als Führer der Volkspartei hob Cäsar den Geldzins

---

1) Fragmente dieser Gesetze bei Ulpian und Gajus.

2) Plinius, der Jüngere, Epist. lib. VIII., 16, lib. X., 2. Martial. II., 91. „Acriora ex eo vincla, inditi custodes, et lege Papia Poppaea praemiis inducti, ut si a privilegiis parentum cessaretur, velut parens omnium populus vacantia teneret," sagt Tacitus (Annal. III., 28).

3) Exsoluti plerique legis nexus. (Tac. l. c.).

4) Horat. Epist. lib. I. 1. Ovid. Fast. lib. I. v. 195 seq.

5) Primo XII. tabulis sanctum ne quis unciario foenore amplius exerceret, quum antea ex libidine locupletium agitaretur. (Tacit. Annal. VI, 16.)

6) Liv. Hist. VII., 16.

7) Liv. VII., 27.

8) Liv. VII., 42.

9) Liv. XXXV., 7.

10) Cic. epist. ad Att. V. 21.

ganz auf. In Betreff der frühern Schulden trennte er vom Capital, was an Zinsen bezahlt worden war, ein Abzug, welcher die Gläubiger fast ¼ ihrer Forderungen verlieren ließ [1]). Auch beschränkte er durch ein Gesetz die Freiheit der Bürger, über ihre Capitale zu verfügen: er verbot, in Silber oder Gold mehr als 60 tausend Sestertien zu besitzen [2]). Der Ueberschuß sollte in Liegenschaften, und wenn es Römer betraf, in Grundstücken, die in Italien lagen, angelegt werden. Allein dieses Gesetz ward bald vergessen.

Die Reichen verkauften ihre Ländereien, um den Erlös auf Zins zu leihen. Der Zinswucher ward allgemein, selbst bei den Senatoren [3]). Tiber lieh aus einem Fonds von 100 Millionen Sestertien ohne Zins den Geldbedürftigen auf 3 Jahre [4]), aber nur gegen doppelte liegenschaftliche Versicherung.

Das Geld, welches man aufzuhäufen strebte, diente dem täglich mehr einreißenden Luxus, und die alte Strenge [5]) gegen diesen erlosch. Vergebens hatte man strenge Aufwandsgesetze gegeben. Im Jahr 181 schlug ein Tribun ein Gesetz vor, welches die Zahl der Tischgenossen beschränkte [6]). 22 Jahr später erzielte die **Lex Fannia** die Auslage für ein Gastmahl auf 100 **Ass.**, mit Ausnahme des Brods, Weins, der Gemüse, und verbot die ausländischen Weine und das Silbergeschirre über ein bestimmtes Maaß [7]). Man umging dieses Gesetz als angeblich bloß für die Stadt Rom geltend, daher erstreckte im Jahr 141 die **Lex Didia** es auf ganz Italien,

1) Sueton. Jul. Caesar, 48. Dio Cass. XLI. 37, 38. Caesar de bello civili. III. 1.

2) Dio Cass. LXI. 38.

3) Trepidi patres (neque enim quisquam tali culpa vacuus) veniam a principe petivere. (Tacit. Annal. VI. 16.)

4) Tacit. ib. VI. 17.

5) Tit. Liv. XXXIX. 41.

6) Macrob. Saturnal., III. 17.

7) Aulus Gell. l. c. II. 24. Macrob. III. 17.

das Gesetz stets parteiisch für den Herrn. Wenn ein Bürger in seinem Haus ermordet wurde, so wurden alle Sklaven gekreuzigt, welche sich zur Zeit der Verübung des Verbrechens im Hause befanden. In einer Gesellschaft, wo Solches geschieht, läßt sich nur durch die Reform der Sitten stufenweise die allgemeine Befreiung vorbereiten.

Der Glaube an die Unsterblichkeit war in dieser stets weiter greifenden moralischen Fäulniß erstorben. Cäsar erklärte im Senat offen, daß es nach dem Tode nichts mehr gebe [1]). Augustus erklärte sterbend das Leben als ein Schauspiel [2]). In einer der Tragödien Seneca's stellt sich der Chor, bekanntlich der Wortführer des Volks, die schauerliche Frage: Stirbt der Mensch ganz [3])? Und sie, die Hamlet mit einem Vielleicht beantwortet hat [4]), bejaht er [5]).

So hatte in dem ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung die Tradition der Masse der Gesellschaft weder irgend einen religiösen Glauben, noch irgend eine sittliche Lehre überliefert. Allein theilten auch die Gelehrten dieses Schicksal? Prüfen wir zu diesem Zweck den Einfluß der Philosophie auf die religiösen und sittlichen Ueberzeugungen der höhern Stände der römischen Gesellschaft!

Es herrschte die Philosophie Epikurs, der nicht an das Sein der Götter glaubte, oder doch diese für unfähig zur Einwirkung auf die Welt hielt [6]). Allein, wenn auch in der

---

1) Sallust. Catilina 49.

2) Sueton. August.

3) Seneca Troas v. 369 seq.

4) Shakespeare, Hamlet, act. II scen. 1.

5) Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil.

. . . .

Tempus nos aridum devorat et chaos.
Mors individua est noxia corpori,
Nec parcens animae . . . .

(Seneca, l. c.)

6) Cic de natura deor. lib. I c. 30, 43, 44. De leg. I. 17. Diogenes Laërtius X. 139.

Minderheit, erhoben sich dagegen die Stoiker: diese hatten religiöse Ideen bewahrt und deuteten nach ihrer Weise die positive Religion: sie erklärten aus der Physik die Natur der Götter: das Leben des Alls war ihr Gott, der nach den Kräften desselben in Götter zerfiel. In der geistigen Ordnung, wie in der sinnlichen, ward jede Offenbarung der göttlichen Kraft eine Gottheit, Menschen sogar wurden Götter, wenn der Geist des Lebens sich in ihnen reicher, kräftiger aussprach. Alles, was in der Religion wahr ist, kömmt nach der Lehre der Stoa von der Natur: alles Andere ist eitle Lüge, eitler Aberglaube [1]).

Die Stoiker nahmen sonach eine göttliche Macht an, auf welche sie alle Götter, welche die Menschen geschaffen hatten, bezogen. Auch glaubten sie an eine Vorsehung und zwar an eine individuelle: Cic. de nat. deor. II. 30, 56. Nach ihnen ist die Προνοια gleichbedeutend mit der Εἱμαρμενη, von welcher sie den λογος nicht trennen. „Fatum autem, heißt es bei Cicero de divinatione I. 55., id appello quod Græci εἱμαρμενην, id est, ordinem seriemque causarum, cum causa causæ nexa rem ex se gignat . . . . quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cujus non causas id ipsum efficientes natura contineat.“ Chrysippos, aus welchem diese Worte übersetzt sind [2]), hielt mit diesem Satz die Freiheit des Menschen noch verträglich [3]); aber mit Unrecht, trotz den feinen Unterscheidungen der Stoa zwischen Schicksal und Nothwendigkeit, zwischen vollkommenen und wesentlichen und Hilfs- und nächsten Ursachen. Die Stoiker nahmen die Divination als Folge des Geschicks an: sie glaubten an Auspicien, Orakel, Träume, übernatürliche Erscheinungen [4]).

Zwischen den Epikuräern und Stoikern stand in Rom eine

1) Cic. de Nat. deor. II. 17, 23, 21, 29.
2) A. Gell. VI. 2.
3) Cic. de fato 17, 18, 19. A. Gell. l. c.
4) Cic. de divinatione, I. passim.

das Gesetz stets parteiisch für den Herrn. Wenn ein Bürger in seinem Haus ermordet wurde, so wurden alle Sklaven gekreuzigt, welche sich zur Zeit der Verübung des Verbrechens im Hause befanden. In einer Gesellschaft, wo Solches geschieht, läßt sich nur durch die Reform der Sitten stufenweise die allgemeine Befreiung vorbereiten.

Der Glaube an die Unsterblichkeit war in dieser stets weiter greifenden moralischen Fäulniß erstorben. Cäsar erklärte im Senat offen, daß es nach dem Tode nichts mehr gebe [1]). Augustus erklärte sterbend das Leben als ein Schauspiel [2]). In einer der Tragödien Seneca's stellt sich der Chor, bekanntlich der Wortführer des Volks, die schauerliche Frage: Stirbt der Mensch ganz [3])? Und sie, die Hamlet mit einem Vielleicht beantwortet hat [4]), bejaht er [5]).

So hatte in dem ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung die Tradition der Masse der Gesellschaft weder irgend einen religiösen Glauben, noch irgend eine sittliche Lehre überliefert. Allein theilten auch die Gelehrten dieses Schicksal? Prüfen wir zu diesem Zweck den Einfluß der Philosophie auf die religiösen und sittlichen Ueberzeugungen der höhern Stände der römischen Gesellschaft!

Es herrschte die Philosophie Epikurs, der nicht an das Sein der Götter glaubte, oder doch diese für unfähig zur Einwirkung auf die Welt hielt [6]). Allein, wenn auch in der

---

1) Sallust. Catilina 49.
2) Sueton. August.
3) Seneca Troas v. 369 seq.
4) Shakespeare, Hamlet, act. II scen. 1.
5) Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil.
. . . .
Tempus nos aridum devorat et chaos.
Mors individua est noxia corpori,
Nec parcens animae . . . .
(Seneca, l. c.)
6) Cic de natura deor. lib. I c. 30, 43, 44. De leg. I. 17. Diogenes Laërtius X. 139.

Minderheit, erhoben sich dagegen die Stoiker: diese hatten religiöse Ideen bewahrt und deuteten nach ihrer Weise die positive Religion: sie erklärten aus der Physik die Natur der Götter: das Leben des Alls war ihr Gott, der nach den Kräften desselben in Götter zerfiel. In der geistigen Ordnung, wie in der sinnlichen, ward jede Offenbarung der göttlichen Kraft eine Gottheit, Menschen sogar wurden Götter, wenn der Geist des Lebens sich in ihnen reicher, kräftiger aussprach. Alles, was in der Religion wahr ist, kömmt nach der Lehre der Stoa von der Natur: alles Andere ist eitle Lüge, eitler Aberglaube [1]).

Die Stoiker nahmen sonach eine göttliche Macht an, auf welche sie alle Götter, welche die Menschen geschaffen hatten, bezogen. Auch glaubten sie an eine Vorsehung und zwar an eine individuelle: Cic. de nat. deor. II. 30, 56. Nach ihnen ist die *Προνοια* gleichbedeutend mit der *Εἱμαρμενη*, von welcher sie den *λογος* nicht trennen. „Fatum autem, heißt es bei Cicero de divinatione I. 55., id appello quod Græci *εἱμαρμενην*, id est, ordinem seriemque causarum, cum causa causæ nexa rem ex se gignat .... quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cujus non causas id ipsum efficientes natura contineat.“ Chrysippos, aus welchem diese Worte übersetzt sind [2]), hielt mit diesem Satz die Freiheit des Menschen noch verträglich [3]); aber mit Unrecht, trotz den feinen Unterscheidungen der Stoa zwischen Schicksal und Nothwendigkeit, zwischen vollkommenen und wesentlichen und Hilfs- und nächsten Ursachen. Die Stoiker nahmen die Divination als Folge des Geschicks an: sie glaubten an Auspicien, Orakel, Träume, übernatürliche Erscheinungen [4]).

Zwischen den Epikuräern und Stoikern stand in Rom eine

---

1) Cic. de Nat. deor. II. 17, 23, 21, 29.

2) A. Gell. VI. 2.

3) Cic. de fato 17, 18, 19. A. Gell. l. c.

4) Cic. de divinatione, I. passim.

Diese gebietet ihm, seine Leidenschaften geistig zu beherrschen: nicht nur dem Mitmenschen nicht zu schaden, sondern zu nützen [1]).

Seinen Leidenschaften widerstehen, sich in den Schmerz ergeben, der Ungerechtigkeit sich enthalten, und das Gute thun, diese 4 Pflichten bilden nach der Stoa die ganze Moral: daher ihr Kampf gegen die materialistischen Lehren am Ende der Republik, im Beginn des Kaiserreichs: sie begeisterte zu edlem Widerstand, hochherziger Hingebung zur Zeit der Sklaverei und des Verderbnisses, wirkte heilsam auf das Recht für die Humanität. Allein die Welt verjüngen konnte sie nicht: sie hat nur eine negative Tugend, welche heroisch sich des Bösen enthält, aber oft zu furchtsam ist, das Gute zu thun. Das reichte hin, das Recht zu bessern, das seiner Natur nach mehr negativ als positiv ist, aber nicht um der Menschheit neue Bahnen zu eröffnen. Was das Princip der Thätigkeit bei den Stoikern hemmte, war der Glaube an die Fatalität, die Grundlage ihres religiösen Systems; das stimmte sie zur Resignation, lähmte sie aber im Kampf, in dem sie die Welt zu früh dem Geist des Bösen Preis gaben.

Die neue Akademie, übereinstimmend mit dem Porticus über das Princip der Moral, suchte das Honeste und Nützliche, die Pflicht und das Interesse zu versöhnen: Cicero ward auch in der Moral Eklektiker. Er empfiehlt nicht bloß die 4 Haupttugenden der Alten, Klugheit, Gerechtigkeit, Muth und Mäßigkeit, sondern auch die Wohlthätigkeit, zumal gegen das Vaterland [2]): die Freigebigkeit nicht bloß gegen Eltern und Freunde, sondern gegen Jeden [3]). Aber zur Hingabe des persönlichen Interesse's erhebt sich diese Moral nicht: Quidquid sine detrimento possit commodari, id tribuatur vel ignoto, heißt es in der Schrift de officiis I. 16. Cicero empfiehlt die Erfüllung der Pflichten selbst gegen die Belei-

1) Cic. de offic. I. 7.
2) Cic. de fin. II. 14. de offic. I. 7, 8, 9.
3) Cic. l. c. I. 16.

diger [1]), er verurtheilt schon die böse Absicht [2]). Er erhebt sich nicht gegen die Sklaverei, aber er hält den Herren ihre Pflichten gegen die Sklaven vor [3]), und damit war schon der Weg zu ihrer Befreiung betreten: auch der Fremdling hat nach Cicero Rechte: er will, daß man mit der Ertheilung des Bürgerrechts sparsam sei: das Gesetz gegen Ausländer soll nach ihm sanft und menschlich sein, und ihre Verbindungen mit den Bürgern ohne Grund nicht erschweren [4]). Ueber die Gesetze der einzelnen Völker stellt er ein höheres der Menschheit [5]). Die Welt ist nach ihm eine große Stadt, gebaut durch die Götter, wo alle Menschen als Brüder leben sollen [6]). Der Weise ist ein Bürger der Welt [7]). Hier spricht Cicero das sonst dem Alterthum fremde Wort caritas aus, welche das Band einer neuen Gesellschaft werden sollte [8]).

Schon aus diesen Worten sieht man den großen Fortschritt der moralischen Ideen; allein diese Weisheit, so erhaben über die frühere Lehre, war stolz auf sich, und das war ihre Schwäche. Es gab zu dieser Zeit noch keine Wortbezeichnung für die Tugend, welche sich selbst erniedrigt und ignorirt. Das lateinische Wort humilitas hatte wie das griechische: ταπεινοφροσυνη einen schlimmen Sinn, den der Niedrigkeit der Seele, im Gegensatz der μεγαλοψυχια. Wie soll der Mensch, wenn er auch noch so frei das Gesetz erfüllt, seine Freiheit selbst der höhern Macht aufopfern, welche

---

1) Cic. l. c. I. 11.
2) Cic. l. c. III. 5, 19.
3) Cic. l. c. I. 13.
4) Cic. de offic. III. 11.
5) Cic. l. c. III. 19. De legibus I. 15.
6) Cic. de leg. I. 6, 13.
7) Cic. l. c. I. 23.
8) Cum animus societatem caritatis coierit cum suis, omnesque natura conjunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit, quid eo dici aut excogitari poterit beatius? (de leg. I. 23.)

sie ihm gegeben hat und sie unterstützt? Dieses Geheimniß der Sittenlehre war noch nicht durchgedrungen.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche dem Volksglauben fehlte, fand sich nicht mehr in den meisten philosophischen Systemen. Die Epikuräer leugneten sie förmlich, und mußten sie folgerichtig leugnen: so sprach Lucretius offen aus, die Seele, aus dem Körper erzeugt, wachse, altere, sterbe mit ihm [1]). Die stoische Lehre griff schon dadurch, daß sie die Freiheit des Willens und folglich die menschliche Verantwortlichkeit zerstörte, ein künftiges Gericht an: daher erklärten die meisten Stoiker, daß nach dem Tod die menschliche Seele sich in die Weltseele mit Einbuße der Individualität verliere [2]).

Um logisch die Unsterblichkeit der Seele zu behaupten, muß man zugeben, einmal, daß der Mensch ein Gesetz zu erfüllen habe, sodann, daß dieses Gesetz frei erfüllt werde. Diese beiden Sätze nahm bloß die Akademie an, und mit ihnen ihre Folge. Cicero sträubt sich vor dem Glauben, daß mit dem Tod Alles ende: er glaubt nicht an die Mythen der Dichter über die Unterwelt [3]), wohl aber, daß die Seele, wesentlich von der Materie unterschieden, nicht mit ihr zu Grunde gehen könne: quidquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vult, quod viget, cœleste et divinum est, ob eamque rem æternum sit necesse est. (Cic. Tuscul. Quæst. I. 27.) Jenen, welche die Unsterblichkeit leugnen, weil sie die Existenz der vom Körper getrennten Seele nicht begreifen können, antwortet Cicero, daß es viel schwieriger sei, die Existenz der mit dem Körper verbundenen Seele zu begreifen [4]). Der Verfasser der Tusculanen lehrt einen strengen Spiritualismus, welcher einer anderen Zeit anzugehören scheint:

---

1) Lucret. III. v. 447 seq.
2) Diogenes Laërt. VII. Cic. Tuscul. Quaest. I. 18.
3) Cic. l. c. I. 16.
4) Cic. l. c. I. 22.

er bestimmt die Menschen, sich der Sinnlichkeit zu entkleiden im Angesicht des Todes, der sie davon ganz erlösen soll [1].

Dieselben Ideen entwickelt er in seiner Respublica [2], wo er die politische Wichtigkeit des Dogma's von der Unsterblichkeit der Seele hervorhebt. Allein nirgend hat er einen strengen Beweis für diese Wahrheit gegeben. Er neigt sich zu dem Glauben, daß die Seele überhimmlisch und unsterblich ist: allein es ist für ihn eine bloße Hypothese, und oft möchte er die entgegengesetzte annehmen. In den Tusculanen stellt er beide als gleich wahrscheinlich auf [3]. An einem anderen Ort erklärt er die Hoffnung auf ein anderes Leben geradezu für eine Illusion [4]. So ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele für Cicero nur eine wahrscheinliche und tröstende Meinung, aber noch keine erwiesene Wahrheit.

So war zur Zeit der Erscheinung des Christenthums der alte Cult in dem Bewußtsein der Völker schon zerrüttet. Seine Fortdauer lag bei den Staatshäuptern in dem Staatsinteresse, bei der Masse der Gesellschaft in der Macht der Gewohnheit und jener Ehrfurcht vor der Tradition, welche stets den Glauben überlebt. Bei dem Mangel jeder religiösen und sittlichen Lehre hatte sich, was von Ordnung und Gerechtigkeit noch erübrigte, in das geschriebene Recht geflüchtet: allein das positive Gesetz kann der Regierung der Menschheit nicht genügen, wie Cicero nach Platon (de offic. III. 17) sagt: Nos veri juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur. Es mußte sonach das göttliche Gesetz selbst, so lange her vergessen, unter einer neuen Form verkündet werden. Diese Umwälzung, welche im Morgenland

1) Cic. l. c. I. 31.
2) Cic. de republ. lib. VI.
3) Cic. Tuscul. I. 49.
4) Quodsi in hoc erro quod animos hominum immortales esse credam, lubenter erro; nec mihi hunc errorem quo delector, dum vivo, extorqueri volo (Cic. de senectute 23).

vorgehen sollte, war im Abendland durch die Arbeiten der Philosophie und zumal die der Akademie vorbereitet worden. Die neue Akademie hatte die religiöse und sittliche Wahrheit auf den von Socrates eröffneten Wegen gesucht. Hatte sie auch Nichts gegründet, so hatte sie doch die den Weg versperrenden Irrthümer zerstört, und ihr Skepticismus dem neuen Dogma die Stätte bereitet.

Man hat später so gut begriffen, daß einige Beziehungen zwischen der akademischen Lehre und dem Christenthum bestanden, daß zur Zeit der diocletianischen Christenverfolgungen die Heiden vom Senat die Unterdrückung der philosophischen Werke des der Akademie folgenden Cicero forderten [1]).

Der Paganismus, welcher nach Lactantius [2]) durch die Zeit verurtheilt worden, hatte selbst zur Zeit seines Glanzes nie einen Glauben an seine Dauer. Bei Aischylos sagt Prometheus zu Hermes:

Νεον νεοι κρατεῖτε και δοκεῖτε δη
ναιεν ἀπενϑῆ περγαμ᾽· ὀυκ ἐκ τῶνδ᾽ ἐγω
διϭσους τυραννους ἐκπεσοντας ῃσϑομην;
τριτον δε τον νῦν κοιρανοῦντ᾽ ἐποψομαι
αἰσχιστα και ταχιστα. (*Αἰσχυλυ Προμηϑευς δεσμωτης* v. 954.)

Diese Worte enthalten die ganze Geschichte des Heidenthums. Vor dem Cult des Zeus galt der des Kronos, vor dem des Kronos der des Uranos, und ein Tag wird auch die Altäre des Zeus umstürzen. Diese Worte wurden einige Zeit nach der Schlacht bei Salamis auf dem Theater Athens gesprochen: es war die Ahnung der religiösen Umwälzung, deren Vorläufer Sokrates, deren Vollender Christus war. (Sic!)

---

1) Mussitare indignanter et dicere: oportere statui per senatum, aboleantur ut haec scripta, quibus christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas. (Arnob. advers. gentes, III.)

2) Lactant v. de morte persecut. 11.

Die bisher dargestellte Zeichnung des sittlichen und religiösen Zustandes des römischen Staats unmittelbar vor dem Eintritt des Christenthums ist, — man kann es nicht leugnen — mit Gelehrsamkeit und Geist durchgeführt, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern bis in die einzelnen Züge hinein. Allein das Gemälde ist einmal nicht vollständig: sodann ermangelt es der Grundlagen. Es ist nicht vollständig, weil betrachtet werden 1) in Bezug auf die Religiosität bloß der Gottesdienst; 2) in Bezug auf die Sittlichkeit bloß die Ehe, die Habsucht und der Wucher, die Ueppigkeit, die Sklaverei, der Unglaube an die Unsterblichkeit, und der Einfluß der verschiedenen philosophischen Schulen auf die religiösen und sittlichen Ueberzeugungen der Nation.

Offenbar hätte sowohl die Betrachtung der Religiosität, als der die Sittlichkeit eine Einleitung haben sollen, welche in beiderlei Beziehungen die Charakteristik des Heidenthums mit dem Hinblick auf den Gegensatz des Christenthums durchgeführt hätte; denn die Römer haben in dieser doppelten Richtung wenig Originalität: ihre Eigenthümlichkeit besteht auch hier darin, die Selbstständigkeit der Religiosität und Sittlichkeit, welche nach dem System des gesammten Heidenthums dem Staat untergeordnet war, mit der ihnen eigenen Unbeugsamkeit tiefer, als jede Nation, in ihre staatliche und rechtliche Verfassung eingefügt zu haben, so daß das Göttliche und Menschheitlichste hier förmlich verbürgert wurde, und zwar mit der allerengsten nationalen Beschränkung. Dieses Vernationalisiren der Religion ist ein Flecken des gesammten Heidenthums, und das Verbürgern der Menschheit nicht minder. Die Hervorhebung dieses zweiten Grundgebrechens hätte die Einleitung für die Betrachtung der römischen Sittlichkeit gegeben, wie die Nationalisirung der Religion die Einleitung zur Erörterung des religiösen Zustands der römischen Welt vermittelt haben würde. Beide Züge zusammen hätten aber auf das Wesen des Heidenthums zurückgeführt, welches keineswegs in einer unvollkommenen natürlichen Entwickelung, son-

dern in einer durch die Sünde bewirkten Verkehrtheit bestand. Vergebens hat man für die erstere Behauptung auf einzelne Charaktere aufmerksam gemacht, welche die heidnische Denkweise auszeichnen, so auf die Symbolik und den Anthropomorphismus des heidnischen Cultes; allein in dieser Symbolik liegt nicht das unschuldig sinnliche Ringen des Kindes und unverdorbenen Menschen nach einem äußern Ausdruck für das innerlich klar erschaute und gefühlte Göttliche, sondern die Identificirung der Natur mit ihrem Schöpfer; diese Mythologie ist bloß ein zerstückter Pantheismus: der heidnische Anthropomorphismus ist nicht der Ausdruck der Sehnsucht des menschlichen Geistes zur Vereinigung mit dem göttlichen und die Stätte des Hinüberspielens des einen in den andern durch die Annäherung der Sehnsucht, sondern die durch die Corruption bedingte Substitution der befleckten menschlichen Natur an die Stelle des göttlichen Wesens. Wer so die Natur an die Stelle ihres Schöpfers und die Beflecktheit der menschlichen Natur an die Stelle der Göttlichkeit setzt, ist nicht in einem unvollkommenen Stadium der natürlichen Entwicklung der Menschheit befangen, sondern hat eine frühere natürliche Entwicklung abgebrochen, und ist in eine völlige Verkehrtheit eingegangen. Das ist nicht Entwicklung, das ist Verwilderung. Diese Verkehrtheit hat nun das ganze heidnische Leben in's Tiefste hinein angesteckt, so daß eine Heilung von innen heraus durchaus unmöglich war. Es konnte nur weggeräumt werden. Was in ihm noch Gesundes bestand, erhielt sich nicht durch es, sondern trotz ihm. Von der geoffenbarten Religion hatten sich noch schmale Trümmer gerettet, an welche sich einzelne Institutionen, wenn gleich in verblaßter Form, klammerten. Da diese Reste der Uroffenbarung überall hin zerstreut waren, so kamen sie durch den großen Wechselverkehr des römischen Weltreichs in Berührung, und gaben dadurch noch einige Haltung. Sie lebten theilweise noch in den Traditionen der bessern philosophischen Schulen, welche, wenn sie auch die Höhe des eigentlichen Ueber-

sinnlichen nicht erreichten, doch schon durch Methode und Form sich vom Sinnlichen ablösen mußten; welche, wenn sie auch keinen heiligen Glauben zu construiren vermochten, doch die Ungenüglichkeit menschlicher Speculation bewiesen, und die Skepsis gegen den Wahn der Mythologie aufriefen: aus den Gebilden der Kunst klagte die Sehnsucht nach der Sprache des Unendlichen und Ewigen aus der Verdammniß zur blosen Blüthe der Sinnlichkeit. Ueberall Mahnung zur Qual, und daneben dunkle Weissagen kommender Rettung, aber nicht aus dem Land der Verzweiflung, sondern aus dem Orient und zwar aus jenem Theil, welcher am zähsten an der Uroffenbarung gehangen hatte, wenn er auch ihren Geist zu retten zu schwach gewesen war: dabei überall ein nationales Schuldbewußtsein, zu dessen Beruhigung vergebens die sinnlichen Sühnopfer fielen. So war allgemein die Verzweiflung, das Schuldbewußtsein, das Gefühl der Nothwendigkeit der Erlösung und die Ueberzeugung der eigenen Unmächtigkeit zur Selbstrettung. Diese Züge, welche so scharf vor dem Eintritt des Christenthums hervor traten, hat der Verfasser nicht hervorgehoben, und dadurch die Stützen vernachlässigt, an welche sich das eintretende Christenthum anlehnen konnte. Aber auch die radicale Verkehrtheit des Heidenthums, eine Folge der Sündhaftigkeit, wurde von dem Verfasser nicht auf den eigentlichen Grund zurückgeführt; denn die Entartungen der Religion und Sittlichkeit der Römer, wie sie der Verfasser schildert, ließen sich eben so gut durch den Abfall von den ursprünglichen reinern Einrichtungen des Staats in Folge einer sittlichen Verwilderung erklären. Und doch müssen sie auf die lediglich durch eine principienhafte Sündhaftigkeit erklärbare radicale Verkehrtheit zurückgeführt werden. So wurde die Uroffenbarung, welche an die gesammte Menschheit erging, und den göttlichen Geist als gemeinsames geistiges Erbe dem ganzen Geschlecht bewahren sollte, versinnlicht, in das Naturleben versenkt, und, statt als gemeinsames Band der gesammten Menschheit zu gelten, in den nationalen Bereich gezogen,

also einmal zur Symbolik der Naturkräfte und dann zum nationalen Götterkreise. Durch die Versinnlichung war die Religion der Willkühr des Menschen, und durch ihre Nationalisirung der Staatsgewalt verfallen. Die Religion war ein bürgerliches, staatliches Werkzeug, und wenn jetzt noch Abstufungen bei der Religion statt fanden, wie sie der Verfasser richtig angibt, so waren dieses keine Gradationen des Glaubens, sondern des Unglaubens. Die Schöpfung einer Kirche war dem Heidenthum, als seinem Wesen widersprechend, unmöglich.

Allein diese Verkehrtheit durchdrang nicht bloß den ihr unterworfenen heidnischen Cult, sondern auch den ihn beherrschenden heidnischen Staat.

Nach dem Plane der göttlichen Vorsehung zerfällt die Menschheit in Völker, deren jedes in der Gesammtaufgabe des Geschlechts seinen besondern Beruf hat, dessen Erfüllung seine Geschichte bildet. Diese göttlich geordnete Individualität der Nationen hat Rom völlig verleugnet, und, ein befestigtes Lager, alle Nationalitäten und Reiche in ein großes Weltreich verschlungen, dadurch die ganze Ordnung der Menschheit verrenkt. Allein diese widernatürliche Absorption setzte sich im Innern des römischen Reiches fort. In seinem Innern lebte der Krieg und die gegenseitige Spoliation, so in der Stellung der Patricier und Plebejer. Das waren keine auf göttlichen Ideen ruhenden, sondern bürgerlich und politisch gefügte Ordnungen. Die Naturwidrigkeit ward nun der Kanon der ganzen innern Verfassung. Die äußere völkerrechtliche Sklaverei war nur das Abbild der innern staatlichen Sklaverei.

Der Mensch galt als Mensch Nichts, es galt an ihm nur der Bürger, welcher letztere den ersteren verschlang. Statt mit der Idee des Staats als einer gottgesetzten Institution, was er aber dem Heidenthum nicht war und nicht sein konnte, die Freiheit des Menschen harmonisch zu vereinigen, stand der Staat wie ein organisirtes Schicksal da, zu welchem sich

der Mensch nur wie ein bürgerliches Werkzeug verhielt. Darauf ruht die von dem Alterthum als rechtlich anerkannte Sklaverei, nach deren Typus nun auch die Ehe und Kindschaft gestaltet wurden, daher die manus über die Gattin, daher die patria potestas über das Kind, wahre Nachbilder des Mancipium. Hieraus erklärt sich auch der gänzliche Mangel der Charitas, der Mildthätigkeit im Alterthum.

So hatte sich alle Natürlichkeit und göttliche Anordnung im künstlichen Gefüge der Bürgerlichkeit verloren: das Familienleben war wie unnatürlich, so unsittlich, und die Staatsordnung wie naturfeindlich, so ideenwidrig.

Wenn nun aber dem Menschen einerseits nur Naturwidrigkeit als bürgerliche Ordnung begegnet, so empört er sich dagegen, und wenn ihm das Göttliche abhanden kömmt, so verliert er den einzigen Stützpunkt der Sittlichkeit. So war das römische Reich schicksalsreif einer sittlichen Zersetzung überliefert. Alles war in der Aeußerlichkeit verkommen. Statt sich in das Innere des Geistes zu flüchten, flüchtete man, den nagenden Zweifel in der Brust, von einem Gott zum andern: Rom ward eine Polyglotte von Culten, und keiner brachte Trost.

Das war die pathologische Seite der römischen Welt: die therapeutische Seite bot in nächstem Anschluß an diese Leiden das Christenthum. Die philosophischen Schulen hatten, wenn sie auch kein positives Ergebniß erzielten, doch den Geist für die Geistigkeit des Christenthums vorbereitet, die umgehenden Prophetieen die Erwartung der Erlösung gestärkt, die im heidnischen Cult geltenden Versöhnungsopfer umschlossen einen Kern von Ideen, welche dem Christenthum trotz ihrer Verdunkelung verwandt waren: auch der Glaube an einen persönlichen Verkehr zwischen Gott und der Menschheit hatte sich dem Heidenthum nicht entfremdet, und die Lehre von der

Trinität bot in der scheinbaren Verbindung des jüdischen Monotheismus und des heidnischen Polytheismus eine Brücke der Aufnahme dem Christenthum.

Aus der ganzen Politik des römischen Staats blickte aber eine colossale Schuld, und eine allgemeine Sklaverei büßte ohne Versöhnung. Ein Eckel über die Travestirung der Bestimmung ergriff die Bessern: man flüchtete sich zu einer Religion der Versöhnung und der Verheißung. Es stand das allgemeine Bewußtsein fest, daß das Heidenthum sich selbst nicht genüge, daß es zum Zwiespalt und zur Verzweiflung führe. Ungeheure Bedürfnisse der Menschheit seufzten nach Befriedigung: diese bot in Art und Wesen das Christenthum. Die Lehrweise als eine sinnbildliche sprach den sinnlichen Menschen des Heidenthums an; die Geschichte des Erlösers, seine Wunder gaben die Verbürgung durch die göttliche Autorität. Die Positivität der christlichen Lehre heilte den furchtbaren Skepticismus der heidnischen Welt. Allein auch der Inhalt der Lehre bot das Ersehnte. Der Glaube an das Jenseits und an das ewige Gericht trat erschütternd unter die Sünder, tröstend aber die Lehre von der Versöhnung mit Gott durch den Erlöser: als Heilmittel gegen die künstliche bürgerliche und politische Ungleichheit der Menschen vor Gott die gleiche innere Geltung in dem das irdische Reich überbauenden Reich Gottes. Am tiefsten aber wirkte das Wunder der Wunder, die moralische Verwandlung der Menschen durch das Christenthum, ihre Freudigkeit und Seligkeit im Glauben, ihre Hingebung und Milde, ihre Wohlthätigkeit und Geduld, ihr Muth und ihre wunderbare Rüstigkeit in der Verbreitung der gewonnenen Heilslehre.

Diese Rehabilitation der geistigen Natur des Menschen durfte den Kampf mit dem starren politischen Gefüge des heidnischen Staates wagen: das Leben sprengt den Tod: Kräfte traten in Uebung, welche dem heidnischen Leben fremd

waren: das Werk der Sünde mußte sinken vor der göttlichen Macht der Sündelosigkeit. Ein neues Leben hatte begonnen, eine neue Gesellschaftsordnung, eine neue Geschichte zu bringen der wiedererwachten Menschheit. Die starrste Consequenz des römischen Juristenstaates mußte erliegen vor dem Lebensruf der entsündigten, erlösten, neubegnadeten Menschheit.

9.

Erklärung.

Ich habe den von mir verfaßten und in dem Staats-Lexikon von Rotteck und Welcker abgedruckten Artikel: „Katholizismus" in gegenwärtige Zeitschrift einrücken lassen, weil derselbe von dem Badischen Kirchen- und Schulblatt in einer Weise angefochten worden war, daß der Leser nicht wissen konnte, was ich denn eigentlich gesagt habe. Ich fand es angemessen, dem Artikel eine kurze Beleuchtung jener Grundsätze beizugeben, welche mein Gegner aufgestellt hatte. Damit war geschehen, was ich, der ich nie eine Polemik zu führen Lust habe, überhaupt in der Sache thun wollte: es war nämlich das theologische Publikum, sofern es an der Frage Antheil nehmen mochte, in den Stand gesezt, zu vergleichen und zu urtheilen. Wenn ich daher auf die weitere Entgegnung in Nr. 25 1841 des Badischen Kirchen- und Schulblattes nichts erwiderte, und auch auf die Aufforderung desselben Blattes in Nr. 1 d. J. nichts erwidere, so geschah und geschieht es lediglich aus Scheu vor Streit-Artikeln, und in der Ueberzeugung, daß Jeder, welcher die Fähigkeit und den Willen hat, in der fraglichen Sache sich ein Urtheil zu bilden, dazu durch die vorliegenden Acten in den Stand gesezt ist. Indem ich mich hiernach aller weiteren und polemischen Erörterung der in Rede stehenden Principien enthalte, glaube

also einmal zur Symbolik der Naturkräfte und dann zum nationalen Götterkreise. Durch die Versinnlichung war die Religion der Willkühr des Menschen, und durch ihre Nationalisirung der Staatsgewalt verfallen. Die Religion war ein bürgerliches, staatliches Werkzeug, und wenn jetzt noch Abstufungen bei der Religion statt fanden, wie sie der Verfasser richtig angibt, so waren dieses keine Gradationen des Glaubens, sondern des Unglaubens. Die Schöpfung einer Kirche war dem Heidenthum, als seinem Wesen widersprechend, unmöglich.

Allein diese Verkehrtheit durchdrang nicht bloß den ihr unterworfenen heidnischen Cult, sondern auch den ihn beherrschenden heidnischen Staat.

Nach dem Plane der göttlichen Vorsehung zerfällt die Menschheit in Völker, deren jedes in der Gesammtaufgabe des Geschlechts seinen besondern Beruf hat, dessen Erfüllung seine Geschichte bildet. Diese göttlich geordnete Individualität der Nationen hat Rom völlig verleugnet, und, ein befestigtes Lager, alle Nationalitäten und Reiche in ein großes Weltreich verschlungen, dadurch die ganze Ordnung der Menschheit verrenkt. Allein diese widernatürliche Absorption setzte sich im Innern des römischen Reiches fort. In seinem Innern lebte der Krieg und die gegenseitige Spoliation, so in der Stellung der Patricier und Plebejer. Das waren keine auf göttlichen Ideen ruhenden, sondern bürgerlich und politisch gefügte Ordnungen. Die Naturwidrigkeit ward nun der Kanon der ganzen innern Verfassung. Die äußere völkerrechtliche Sklaverei war nur das Abbild der innern staatlichen Sklaverei.

Der Mensch galt als Mensch Nichts, es galt an ihm nur der Bürger, welcher letztere den ersteren verschlang. Statt mit der Idee des Staats als einer gottgesetzten Institution, was er aber dem Heidenthum nicht war und nicht sein konnte, die Freiheit des Menschen harmonisch zu vereinigen, stand der Staat wie ein organisirtes Schicksal da, zu welchem sich

der Mensch nur wie ein bürgerliches Werkzeug verhielt. Darauf ruht die von dem Alterthum als rechtlich anerkannte Sklaverei, nach deren Typus nun auch die Ehe und Kindschaft gestaltet wurden, daher die manus über die Gattin, daher die patria potestas über das Kind, wahre Nachbilder des Mancipium. Hieraus erklärt sich auch der gänzliche Mangel der Charitas, der Mildthätigkeit im Alterthum.

So hatte sich alle Natürlichkeit und göttliche Anordnung im künstlichen Gefüge der Bürgerlichkeit verloren: das Familienleben war wie unnatürlich, so unsittlich, und die Staatsordnung wie naturfeindlich, so ideenwidrig.

Wenn nun aber dem Menschen einerseits nur Naturwidrigkeit als bürgerliche Ordnung begegnet, so empört er sich dagegen, und wenn ihm das Göttliche abhanden kömmt, so verliert er den einzigen Stützpunkt der Sittlichkeit. So war das römische Reich schicksalsreif einer sittlichen Zersetzung überliefert. Alles war in der Aeußerlichkeit verkommen. Statt sich in das Innere des Geistes zu flüchten, flüchtete man, den nagenden Zweifel in der Brust, von einem Gott zum andern: Rom ward eine Polyglotte von Culten, und keiner brachte Trost.

Das war die pathologische Seite der römischen Welt: die therapeutische Seite bot in nächstem Anschluß an diese Leiden das Christenthum. Die philosophischen Schulen hatten, wenn sie auch kein positives Ergebniß erzielten, doch den Geist für die Geistigkeit des Christenthums vorbereitet, die umgehenden Prophetieen die Erwartung der Erlösung gestärkt, die im heidnischen Cult geltenden Versöhnungsopfer umschlossen einen Kern von Ideen, welche dem Christenthum trotz ihrer Verdunkelung verwandt waren: auch der Glaube an einen persönlichen Verkehr zwischen Gott und der Menschheit hatte sich dem Heidenthum nicht entfremdet, und die Lehre von der

Trinität bot in der scheinbaren Verbindung des jüdischen Monotheismus und des heidnischen Polytheismus eine Brücke der Aufnahme dem Christenthum.

Aus der ganzen Politik des römischen Staats blickte aber eine colossale Schuld, und eine allgemeine Sklaverei büßte ohne Versöhnung. Ein Eckel über die Travestirung der Bestimmung ergriff die Bessern: man flüchtete sich zu einer Religion der Versöhnung und der Verheißung. Es stand das allgemeine Bewußtsein fest, daß das Heidenthum sich selbst nicht genüge, daß es zum Zwiespalt und zur Verzweiflung führe. Ungeheure Bedürfnisse der Menschheit seufzten nach Befriedigung: diese bot in Art und Wesen das Christenthum. Die Lehrweise als eine sinnbildliche sprach den sinnlichen Menschen des Heidenthums an; die Geschichte des Erlösers, seine Wunder gaben die Verbürgung durch die göttliche Autorität. Die Positivität der christlichen Lehre heilte den furchtbaren Skepticismus der heidnischen Welt. Allein auch der Inhalt der Lehre bot das Ersehnte. Der Glaube an das Jenseits und an das ewige Gericht trat erschütternd unter die Sünder, tröstend aber die Lehre von der Versöhnung mit Gott durch den Erlöser: als Heilmittel gegen die künstliche bürgerliche und politische Ungleichheit der Menschen vor Gott die gleiche innere Geltung in dem das irdische Reich überbauenden Reich Gottes. Am tiefsten aber wirkte das Wunder der Wunder, die moralische Verwandlung der Menschen durch das Christenthum, ihre Freudigkeit und Seligkeit im Glauben, ihre Hingebung und Milde, ihre Wohlthätigkeit und Geduld, ihr Muth und ihre wunderbare Rüstigkeit in der Verbreitung der gewonnenen Heilslehre.

Diese Rehabilitation der geistigen Natur des Menschen durfte den Kampf mit dem starren politischen Gefüge des heidnischen Staates wagen: das Leben sprengt den Tod: Kräfte traten in Uebung, welche dem heidnischen Leben fremd

Literarischer Anzeiger.

☞ Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der

Fr. Wagner'schen Buchhandlung
in Freiburg im Breisgau.

In der Fr. Wagner'schen Buchhandlung ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die
angefochtenen Erzählungen
in dem
Leben Jesu,
beleuchtet
von
Wilhelm Friedrich Rinck,
evangelisch-protestantischem Pfarrer in Grenzach
im Großherzogthum Baden.
In Umschlag geheftet Preis 40 kr.

Bei C. Flemming in Glogau ist erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands vorräthig:

Warum habt ihr den Priesterrock nicht an? Eine Frage des Kaisers Napoleon an Geistliche. Zum muthmaßlichen Vortheil der protestantischen Kirche in Betracht gezogen und allen Fürsten, Consistorien und Synoden derselben zur Begutachtung vorgelegt. Ein Vortrag in der Synode zu Sagan 1840 vom Pastor C. G. K. in Halbau. Preis geh. 18 kr.

Der Knabenlehrer, ein Leitfaden zu Vorlesungen in Schullehrer-Seminarien und zur Wiederholung schon angestellter Lehrer bei Knaben. Herausgegeben von C. G. Klinghardt, Pastor in Halbau. 8. geh. 9 kr.

Der schwere Kopf, Aufschluß und Hülfe für Prediger, Juristen, Schriftsteller und alle, welche bündige Arbeiten verrichten und bei Erscheinungen in ihrer Moralität gern verweilen wollen, von C. G. Klinghardt, Pastor in Halbau. 8. geheftet Preis 9 kr.

ich doch etwas, da es mit der Streitsache nichts zu thun hat, sondern ein bloßes Factum betrifft, bemerken zu dürfen, dieses nämlich, daß das südteutsche katholische Kirchenblatt (wie mich dünkt mit vollem Recht) dem Herrn Pfarrer Rinck Mehres, und zwar keineswegs Unbedeutendes bemerklich gemacht hat, was von demselben (dem Herrn Pfarrer) aus meinem Aufsatze herausgelesen worden ist, und nicht darin lag.

Freiburg den 26. Februar 1842.

Dr. Hirscher.

Verbesserungen.

S. 336 Z. 19 statt einem lies einen.
S. 353 Z. 28 statt Städten lies Stücken.
S. 355 Z. 17 statt ihren lies seinen.

Inhalt des siebenten Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

I.

Abhandlungen.

Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß.

(Fortsetzung.)

Die wunderbare Speisung.

(§. 100. S. 213—235.)

§ 67. Es ist die Speisung der Fünftausend, Matth. XIV, 13. Mark. VI, 30. Luk. IX, 10. Joh. VI, 1. und die Speisung der Viertausend, Matth. XV, 32. Mark. VIII, 1. welche hier zur Sprache kommen. Wer das beliebte Verfahren des Herrn Doctors kennt, wird sich zum vorhinein weissagen, daß beide Mahlzeiten sich das Schicksal werden gefallen lassen müssen, in eine verwandelt zu werden, die ungeachtet dessen doch Niemanden sättigt.

Lassen wir ihn selbst reden. „Es ist nicht nur die Substanz der Geschichte auf beiden Seiten ganz dieselbe: Sättigung einer Volksmenge mit unverhältnißmäßig wenigen Nahrungsmitteln; sondern auch die Ausmahlung der Scene ist in den Grundzügen ganz entsprechend: beidemale das Local eine einsame Gegend in der Nähe des galiläischen Sees; beidemale die Veranlassung des Wunders ein zu langes Verweilen des Volks bei Jesu; beidemale bezeugt Jesus Lust, die Menge aus seinen eigenen Mitteln zu speisen, was die Jünger als eine unmögliche Sache betrachten; beidemale bestehet der disponible Speisevorrath in Broten und Fischen; beidemale läßt Jesus die Leute sich lagern und theilt ihnen nach gesprochenem Dankgebet durch Vermittlung seiner Jünger aus; beidemale werden sie vollkommen satt und es kann noch eine

I.

Abhandlungen.

Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß.

(Fortsetzung.)

Die wunderbare Speisung.

(§. 100. S. 213—235.)

§ 67. Es ist die Speisung der Fünftausend, Matth. XIV, 13. Mark. VI, 30. Luk. IX, 10. Joh. VI, 1. und die Speisung der Viertausend, Matth. XV, 32. Mark. VIII, 1. welche hier zur Sprache kommen. Wer das beliebte Verfahren des Herrn Doctors kennt, wird sich zum vorhinein weissagen, daß beide Mahlzeiten sich das Schicksal werden gefallen lassen müssen, in eine verwandelt zu werden, die ungeachtet dessen doch Niemanden sättigt.

Lassen wir ihn selbst reden. „Es ist nicht nur die Substanz der Geschichte auf beiden Seiten ganz dieselbe: Sättigung einer Volksmenge mit unverhältnißmäßig wenigen Nahrungsmitteln; sondern auch die Ausmahlung der Scene ist in den Grundzügen ganz entsprechend: beidemale das Local eine einsame Gegend in der Nähe des galiläischen Sees; beidemale die Veranlassung des Wunders ein zu langes Verweilen des Volks bei Jesu; beidemale bezeugt Jesus Lust, die Menge aus seinen eigenen Mitteln zu speisen, was die Jünger als eine unmögliche Sache betrachten; beidemale bestehet der disponible Speisevorrath in Broten und Fischen; beidemale läßt Jesus die Leute sich lagern und theilt ihnen nach gesprochenem Dankgebet durch Vermittlung seiner Jünger aus; beidemale werden sie vollkommen satt und es kann noch eine

unverhältnißmäßig große Menge übrig gebliebener Brocken in Körbe gesammelt werden; endlich einmal wie das andere setzt Jesus nach vollbrachter Speisung über den See."

Wir geben hingegen zu bedenken. Der Erlöser wohnte am galiläischen See, weßwegen nicht nur diese, sondern viele andere Wundergeschichten in den Umgrenzungen dieses Sees sich zugetragen haben. Sie sagen in einsamer Gegend: das kann gar nicht anders geschehen; denn angepflanztes Land läßt man nicht von fünf oder viertausend Menschen niedertreten. Mochten noch so viele Volksspeisungen, nach Duzenden, geschehen sein, so konnten sie nur an einem also beschaffenen Local vorgehen. Was vielen gleichmäßig zukömmt, kann für zwei nicht ein Beweis der Identität werden; das würde ungefähr so lauten: Es begegnete mir ein Mensch, der eine Nase hatte, dann auch ein anderer mit einer Nase; ein Zeichen, daß die zwei der nemliche Mensch sind. Und noch dazu gleicht sich das Local nicht: die eine der Volksspeisungen gieng auf der Seite der Dekapolitanstädte vor, im Osten des Sees, die andere im Westen bei Tiberias; Joh. VI, 23. sollten ein paar geographische Meilen keinen Unterschied in der Oertlichkeit machen?

Beidemale die Veranlassung des Wunders ein zu langes Verweilen des Volkes bei Jesu. Auch das muß so sein und hätten sich die Tausende nur vorübergehend bei Jesu eingestellt, und auf einen kurzen Besuch den Herrn gehört, so würde er ihnen eben so wenig offene Tafel gehalten haben, als andern, die auf ein paar Stunden sich bei ihm als Zuhörer eingefunden. Die Viertausend hatten binnen drei Tagen ihre Vorräthe aufgezehrt, so daß für sie gesorgt werden mußte. Die Fünftausend, die aus Städten und Orten zusammen gelaufen sind, als sie vernahmen, der Herr sei von Kapernaum abgefahren, hielten sich wenigst einen Tag bei ihm auf, und hatten wahrscheinlich in der Eile, den Herrn sicher zu erreichen, nicht darauf gedacht, nach dem *Reisekorb* zu greifen, und sich mit Nahrung zu versehen. Nur

ein Knäblein hatte Nahrung auf einen Tag, fünf Gerstenbrote und zwei Fischlein, die ihm wohl die gute Mutter mitgegeben hatte, Joh. VI, 9.

Beidemale bezeugt Jesu Lust, die Menge aus eigenen Mitteln zu speisen. Ich meine, jeder brave Mann würde in ähnlichen Fällen, wenn sie sich auch hundertmal wiederholten, den Wunsch hegen, der Noth des Volkes zu steuern. Die Jünger betrachteten es als eine unmögliche Sache; davon wird nachher die Rede sein.

Beidemale bestehet der disponible Speisevorrath in Brot und Fischen. Aus was sollte er wohl bestehen? Wer mit einem Lastthier reiste, nahm außer Brot auch Wein mit; Richt. XIX, 19.; wer aber solcher Gemächlichkeit entbehren mußte, versorgte sich mit Brot auf den Weg. Genes. XLV, 23. I. Sam. XXI, 3—6. Matth. XVI, 5. f. Mark. VIII, 14. f. und die Anwohner des Sees und namentlich die Fischer legten sehr begreiflich auch Fische dazu, wie es die Apostel gethan haben, aus deren Vorrathe die Viertausend gespeist wurden. Matth. XV, 34. Das konnte sich übrigens nicht etwa blos des Jahres zweimal; es konnte sich zu jener Zeit oft ereignen, daß eine Anzahl Menschen, die irgend ein gemeinschaftlicher Zweck zusammen brachte, ihre Wegzehrung bis auf einige Brote und Fische erschöpft hatten.

Beidemale läßt Jesus die Leute sich lagern, und theilt ihnen nach gesprochenem Dankgebet u. s. w. Es war unmöglich sie zu speisen, wenn sie sich nicht nach Schaaren niederließen, auf diese Weise entstand kein Gedränge: jeder erhielt der Reihe nach seine Nahrung, keiner ward übergangen, keiner erhielt zweimal; nichts unterbrach die Ordnung. Herr Doctor, könnten Sie uns ein verständigeres Verfahren vorschlagen? Er sprach ein Dankgebet. Darin liegt nichts Besonderes: jeder Hausvater sprach ein solches so oft man zu Tische gieng.

Endlich einmal wie das andere setzt Jesu nach

vollbrachter Speisung über den See. Der Herr hatte mehr zu thun, als am Orte einer Brotvertheilung sitzen zu bleiben; wo er sich aber am See aufhielt, bewerkstelligte er die Ortsveränderungen meistentheils zu Wasser. Die Fahrten nach der ersten und zweiten Brotvertheilung, was wir weiter zu bemerken bitten, sind so unähnlich, daß man sie nicht vermengen kann. Die erste geschah im Sturme: die Jünger kämpften erfolglos mit der Gefahr, bis der Herr einherschreitend über den Wellen am Fahrzeug zur Hilfe erschien; die zweite machte sich ruhig ohne irgend einen Zufall.

Was der Herr Doctor zur Begründung der Einerleiheit beider Thatsachen ins Mittel gebracht haben, sind solche Eigenthümlichkeiten, die, so oft sich dieselben Auftritte am galiläischen See wiederholt hätten, gleichförmig wiederkehren mußten. Daß in öder Gegend, wegen zu langer Verweilung des Volkes, Jesu gerührt dasselbe zu speisen wünschte; daß nur wenige Brote und Fische vorhanden waren; der Herr aber dennoch die Leute niedersitzen machte, die Brote segnete, und austheilen ließ; daß er nach vollbrachter That sich weiter begab, und zu Schiffe abgieng, das Alles war durch die Handlung und die Lage bedingt.

Dagegen mißachten Sie die Umstände, welche eine Verschiedenheit der Thatsachen darthun. Hier sind es fünftausend, dort viertausend Menschen: jene werden im Westen, diese im Osten des Sees gespeist; jene aus dem Vorrath eines Knäbleins, diese vom Vorrath der Apostel: jene mit fünf, diese mit sieben Broten: jene hatten einen Tag beim Herrn verweilt, diese drei Tage: dort ersuchten die Apostel den Herrn, daß er das Volk zu guter Zeit entlasse, damit es Ortschaften zum Einkaufe von Nahrungsmitteln erreiche; hier fand der Herr selbst die Noth des Volkes dringend wegen langer Abwesenheit von der Heimath: der Ueberlaß bestehet dort in zwölf, hier in sieben Körben: nach jener Brotaustheilung geschieht die Ueberfahrt im Sturme, nach dieser gehet sie ruhig vor. Sollte es Ihnen entgehen, daß Thatsachen derselben

Art sich nicht durch das einem Factum nothwendig Zukommliche, sondern durch Zufälligkeiten oder durch Umstände unterscheiden? Entkleidet man sie davon, so übrigt ein allgemeines Schema, worin sie sich alle gleichen: Die Seeschlacht bei Salamine und Abukir unterscheiden sich nach Zeit und Oertlichkeit, nach der Masse der beiderseitigen Streitkräfte, nach ihrer Stellung, nach der strategischen Einsicht der Führer, und der Thätigkeit und Gewandtheit der Streiter, anderer Zufälligkeiten zu geschweigen; denken Sie die Umstände hinweg, so untergehet die Einzelnheit in der Sphäre des Allgemeinen, und die Thatsachen einer Art gleichen sich aus Mangel der Merkmale, die sie als verschieden bezeichnen.

Was wird wohl für die Wissenschaft gewonnen durch das bis zum Eckel wiederkehrende Gaukelspiel, aus zweien Eines zu machen oder aus Einem zwei und drei? Zu was soll es führen als zur Bethörung gewisser Menschen, die sich gerne dazu hergeben, oder zu beschränkt sind, um es zu merken, was man mit ihm will!

Wir wenden uns nun zu den Schwierigkeiten, mit denen man den Inhalt unserer Erzählungen der Unrichtigkeit zu überführen beabsichtet. Der erste Einwurf lautet wörtlich: „Bei der Wiederholung desselben Vorfalls macht namentlich die Frage Schwierigkeit, ob es wohl denkbar sei, daß die Jünger, nachdem sie selbst mitangesehen hatten, wie Jesus mit wenigen Nahrungsmitteln eine große Menge zu speisen vermochte, dennoch bei einem zweiten ähnlichen Falle jenen ersten spurlos vergessen gehabt, und gefragt haben sollten: woher könnte wohl Jemand in öder Gegend so Viele mit Brote sättigen?“ — Ich kann in diesen Worten keine directe Anzeige der Vergessenheit auf den frühern Fall finden; strenge genommen sagen sie nur: es ist nicht möglich, hier auf natürlichen Wegen so vielen Leuten Nahrung zu verschaffen. Matth. XV, 33. Mark. VIII, 4. Darin liegt der Gedanke eingewickelt: Herr, hier könnte nur deine Wunderkraft helfen. Oder es ist ungefähr mit scheuer

Ehrerbietung angedeutet; was sie dem Herrn nicht ohne freche Voreiligkeit rathen konnten: Meister thue jezt wieder, was Du neuerlich gethan hast!

Der nächste Einwurf trifft den Bericht des Johannes. „Während nach den synoptischen Berichten Jesus die Volksmenge zuerst lange belehrt, und ihre Kranken geheilet hatte, und erst durch den einbrechenden Abend und die bemerkte Verspätung veranlaßt wurde, sie noch zu speisen: ist bei Johannes sobald er nur die Augen aufhebt und das Volk heranziehen sieht, Jesu erster Gedanke der, welchen er in der Frage an Philippus ausspricht: woher Brot nehmen, um diese zu speisen?“ S. 227. Legen wir uns den Abschnitt des Johannes VI, 1. ff. unter die Augen, so muß es Jedem auffallen, daß es die Parenthese am 4ten Verse ist, welche die vorausgehenden Verse und die nachfolgenden trennt, aber den Zusammenhang derselben nicht aufhebt. Uebergehen wir diesen Zwischensatz des auf die Zeitrechnung aufmerksamen Schriftstellers, so ergiebt sich dasselbe. Nicht wo Jesu das Volk heranziehen sieht; nein: nachdem der Herr zu Wasser abgegangen, ihm eine Menge Volkes nachgeeilt ist, und seine Wunderheilungen und Zeichen gesehen hat, fand er sich hier wie dort veranlaßt zur Brotaustheilung; Matth. XIV, 13. 14. Luk. IX, 10. 11. nur wird von Johannes der Umstand angegeben, daß der Herr, als er sich auf der Berghöhe gelagert hat, erst die ganze Volksmenge überblickte. Was weiter den Berg des Johannes betrifft, welcher dem Herrn Doctor bedenklich vorkömmt, möge er sich nur ein wenig bemühen, ihn bei den Andern zu finden: es ist der Berg, von dem der Erlöser herabkam, als er das Volk entließ, und den Jüngern abzufahren gebot; dann aber wieder dahin zurückkehrte, um zu beten. Matth. XIV, 22. 23. Mark VI, 45. 46.

Warum das Volk, nachdem es gesättigt war, die Brocken nicht mitgenommen habe? Weil die Gäste, nachdem sie von der Mahlzeit aufgestanden, nicht auch noch den Ueberlaß aufräumten, und zu sich steckten. Bei den Griechen und

Römern beschenkte der Herr des Gastmahles seine Freunde mit einigen Ueberresten, um den Ihrigen zu Hause ein Vergnügen zu machen. Von dieser Sitte finde ich keine Anzeige bei den Hebräern; möchte es aber auch sein, so war eine solche Freigebigkeit, mit der man Einzelne ehrte, doch kein Signal, die Tafel zu erstürmen, und was bisher verschont geblieben war, als Beute abzuführen.

Hintennach bestätigen sich die beiden Speisungen durch eine Rückerinnerung Jesu. Bei einer andern Ueberfahrt hatten die Jünger vergessen, Brot mitzunehmen. Während der Fahrt warnt der Herr die Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer, die er so eben wegen ihrer Heuchelei zurecht gewiesen hatte; die Jünger verstanden nicht, auf was die bildliche Redensart abziele, und vermutheten, es möchte eine Anspielung auf ihre Nachlässigkeit im Brotankaufe sein. Der Herr berichtigte ihren Irrthum: ob sie schon der Fünftausend und Viertausend vergessen haben? sie möchten sich aus diesen Beispielen verständigen, daß, wenn sie auf ihn vertrauen, sie niemal des Nöthigen ermangeln werden. Matth. XVI, 5—12. Mark. VIII, 14—21.

Diese Belehrung, wie wenig sie für ihre Lebensbedürfnisse zu kümmern Ursache haben, welche durch die zwei großen thatsächlichen Beweise begründet wird, läßt uns wahrnehmen, daß mehr Consequenz in den hier besprochenen Geschichten liege, als eine Compilation von Volksgeschwätzen, Mythen genannt, gewähren kann.

Gerne komme ich auf den Ausspruch des Herrrn Strauß S. 226—27 zurück: „Dem Texte bleibt sein Wunder, und wenn wir Gründe haben, dieses unglaublich zu finden, so müssen wir untersuchen, ob die Erzählung des Textes wirklich Glauben verdiene?“ Die Untersuchung haben wir so eben gepflogen, und die Gründe geprüft, aus denen die Glaubwürdigkeit der Berichte des Textes in Abrede gestellt wird, konnten jedoch nichts finden, was die beabsichtete Wirkung nur einigermaßen erreicht. Dem Text bleibt somit sein Wun-

ανα μετρητας δυο η τρεις, so zu verstehen seien, daß jeder dieser Wasserkrüge 252—378 Metreten oder alle insgesammt so viele Metreten enthalten haben? Wäre die erste Deutung, jeder habe so viel enthalten, richtig; so käme, man vergebe mir den Ausdruck, ein entschiedener Unsinn heraus. Es wären nicht Krüge, sondern sechs steinerne Fässer gewesen, deren jedes 252—378 Maaß, d. i. beiläufig zwei einen halben Ohm bis drei einen halben Ohm und darüber, Badischer Messung, enthalten hätten, in denen die Gäste, nach jüdischem Brauch, nicht etwa die Hände waschen, sondern sechs Personen baden und sogar ertrinken konnten. Dennoch soll das der Sinn des Evangelisten sein.

Es ist nicht nöthig, über den Werth dieser Deutung mehr zu sagen. Hingegen erlauben wir uns, darauf aufmerksam zu machen, daß wir drei Jahre vor dem Erscheinen des Straußischen Lebens Jesu über diesen Gegenstand eine ausführliche Berechnung bekannt gemacht haben [1]). Wir fanden bei den Schriftstellern, die sich's zur Aufgabe gemacht, über die Maaße und Gewichte der Alten Werke zu verfassen, desfalls wenig Befriedigung, und mußten uns dieser Forschung unterziehen, um ins Klare zu kommen. Es ist hier der Ort nicht, das Ganze zu wiederholen, doch wird es gut sein, im Allgemeinen das Verfahren und die Ergebnisse anzudeuten. Die griechischen Aerzte, vornehmlich Galen und Paul von Aegine dienten uns als Führer. Nach ihnen hat der Metretes 72 Xesten oder 12 attische Choas; der Chus enthält 12 attische Cotylen. Die 12 attische Cotylen enthalten am Gewicht 720 Drachmen; der Xestes von 2 Cotylen enthält 120 Drachmen.

Das nächste war nun die attischen Drachmen mit unserm, der Nürnberger, Apothekergewichte zu vergleichen, um

1) Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. 6. Hft. 1832, S. 36—43.

meister, vorhanden, der das Gastmahl leitete, und die Dienerschaft befehligte, damit die Gäste gehörig bedient werden. Dieser war es, der als prægustator dafür sorgte, daß beim Ueberguß des Weines aus der Amphora oder dem Cadus in die Becher, crateras, das richtige Verhältniß des Wassers in der Beimischung eingehalten werde. Dem gemäß wurde ihm auch der so eben aus Wasser gewordene Wein zur Prüfung übergeben. Wie wir in das Innere dieses Haushaltes hineinsehen, gewahren wir in ihm keine Hinneigung zum Gemeinen und Niedrigen, und nichts was uns einen Grund böte, Ueberschreitungen der Ordnung und Rohheiten zu vermuthen.

Wir verschieben die Rücksichtnahme auf einen andern Einwurf, und erwähnen hier nur einsweilen seines Inhaltes, weil er in dieser Abfolge bei unserm Schriftsteller aufgeführt ist: Er lautet also: die Wasserverwandlung sei, so zu sagen, ein Luxuswunder ohne hinreichenden Zweck.

Es ist der dritte Einwurf, den wir hier anführen: „Auch das unverhältnißmäßige Quantum Weins, welches Jesus den Gästen gewährt, muß in Erstaunen setzen; 6 Krüge, jeder 2 bis 3 Metretas fassend, gäben, wenn der dem hebräischen Bath entsprechende attische μετρητης, zu $1\frac{1}{2}$ römischen amphoris oder 21 würtembergischen Maaßen, verstanden ist, 252—378 Maaß. Welches Quantum für eine Gesellschaft, die bereits ziemlich getrunken hatte!" Es kömmt hier auf die Frage an, ob die Worte: es standen dort sechs steinerne Wasserkrüge, enthaltend zwei oder drei Metreten, χωρουσαι

AVG. ARCHIPRAGVSTATOR. ET
APCHITRICLINARCHVS. H. S. E.
Jani Gruteri corp. inscript. cum notatione Graevii.
p. DLXXVIII. 1.
M. VLPIO. AVG. LIB.
PHADIMO. DIVI. TRAIANI AVG.
A POTIONE ITEM A LAGVNA ET
TRICLINIARCH.
Vergl. p. DLXXIX. n. 7. et Muratori nov. Thasaur. inscript. p. CMXXIV.

ανα μετρητας δυο η τρεις, so zu verstehen seien, daß jeder dieser Wasserkrüge 252—378 Metreten oder alle insgesammt so viele Metreten enthalten haben? Wäre die erste Deutung, jeder habe so viel enthalten, richtig; so käme, man vergebe mir den Ausdruck, ein entschiedener Unsinn heraus. Es wären nicht Krüge, sondern sechs steinerne Fässer gewesen, deren jedes 252—378 Maaß, d. i. beiläufig zwei einen halben Ohm bis drei einen halben Ohm und darüber, Badischer Messung, enthalten hätten, in denen die Gäste, nach jüdischem Brauch, nicht etwa die Hände waschen, sondern sechs Personen baden und sogar ertrinken konnten. Dennoch soll das der Sinn des Evangelisten sein.

Es ist nicht nöthig, über den Werth dieser Deutung mehr zu sagen. Hingegen erlauben wir uns, darauf aufmerksam zu machen, daß wir drei Jahre vor dem Erscheinen des Straußischen Lebens Jesu über diesen Gegenstand eine ausführliche Berechnung bekannt gemacht haben [1]). Wir fanden bei den Schriftstellern, die sich's zur Aufgabe gemacht, über die Maaße und Gewichte der Alten Werke zu verfassen, desfalls wenig Befriedigung, und mußten uns dieser Forschung unterziehen, um ins Klare zu kommen. Es ist hier der Ort nicht, das Ganze zu wiederholen, doch wird es gut sein, im Allgemeinen das Verfahren und die Ergebnisse anzudeuten. Die griechischen Aerzte, vornehmlich Galen und Paul von Aegine dienten uns als Führer. Nach ihnen hat der Metretes 72 Xesten oder 12 attische Choas; der Chus enthält 12 attische Cotylen. Die 12 attische Cotylen enthalten am Gewicht 720 Drachmen; der Xestes von 2 Cotylen enthält 120 Drachmen.

Das nächste war nun die attischen Drachmen mit unserm, der Nürnberger, Apothekergewichte zu vergleichen, um

---

1) Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. 6. Hft. 1832. S. 36—43.

aus der Schwere das Maaß der Flüssigkeiten zu bestimmen. Die attischen Tetradrachmen und die römischen Silberdenare wurden nun zum Vergleiche angewandt, und lieferten uns folgende Ergebnisse. Die attische Drachme überwiegt die unserige um 3 Gran; d. i. 720 attische sind schwerer als die unsrigen um 2160 Gran. Die Grane in Drachmen verwandelt (60 Gran auf eine Drachme) geben 36 Drachmen; also 720 + 36 = 756 Drachmen. Die 756 Drachmen verwandeln wir in Uncien. Die Uncie enthält 8 unserer Drachmen; folglich halten 756 Drachmen — 94 Uncien und 4 Drachmen. Frage: wie viel enthalten 94 Uncien und 4 Drachmen unserer Schoppen? Der Schoppen Wassers enthält gerade 12 Uncien; — 94 Uncien enthalten somit 8 Schoppen oder 2 Maaß weniger 2 Uncien mehr 4 Drachmen. Der Metretes hat 12 Chus, also 24 Maaß doch 18 Uncien weniger; d. i. anderhalb Schoppen weniger: dem zu Folge 23 Maaß $2^1/_2$ Schoppen. Zwei Metreten enthalten also 47 Maaß und einen Schoppen; die drei Metreten 60 Maaß 3 Schoppen.

Nun wieder zur Frage: Hielt jeder der steinernen Wassertöpfe 47 bis 60 Maaß; oder sind die 47 bis 60 Maaß auf die sechs Wassergefäße zu vertheilen? Die Gefäße waren vorhanden wegen der Reinigungsbräuche der Juden: die Füße, die Hände, die Trinkgeschirre zu waschen. Die erste Verrichtung wurde anfangs an den Gästen vollzogen, wozu man Wasser in ein Waschbecken übergoß; Joh. XIII, 5. die Hände wusch man öfter während des Gastmahles und eben so die Becher und Kannen. Mark. VII, 2—5. Dazu aber bedurfte man keiner Gefäße von einem so ungeheuren Inhalt; im Gegentheile, da die Gefäße öfter geleert werden mußten, um wieder reines Wasser herbeizuschaffen, so war es ohne Zweck, auf einmal eine solche Wassermasse zusammenzuschleppen, welche, die Hälfte zu 47, die Hälfte zu 60 Maaß über drei Ohmen ausmachte.

Wir werden uns also doch wieder dazu verstehen müssen,

die 47 bis 60 Maaß und ungeraden Schoppen in die sechs Wassergefäße zu vertheilen, wo es sodann auf das einzelne Gefäß gegen 8—10 Maaß trifft, etwa so viele als unsere Schwenkkessel halten. Dieses ist der Inhalt an Wasser; so groß war er somit an Wein nach vorgegangener Metamorphose.

Aber das *ανα* soll eine distributive Bedeutung haben, *ανα μετρητας δυο ἠ τρεις* soll heißen, jedes eizelne Gefäß habe die 47—60 Maaß enthalten. Ich läugne es nicht, daß es in Verbindung mit Zahlen diese Bedeutung annehme, habe aber die Allgemeinheit derselben im angeführten Aufsatze widersprochen, und aus mehrern Stellen der classischen Autoren nachgewiesen, daß es auch so viel als circa gegen, zu, bei, bedeute: gegen zwei oder drei Metreten. Daß diese hier die richtige Bedeutung sei, gehet aus den Worten des Johannes selbst hervor, der nichts Bestimmtes aussagt, sondern sich die Wahl zwischen zwei oder drei, nehmlich zwischen der größten und kleinsten Zahl, offen läßt, um an der Geschichte nichts zu veruntreuen, und nicht mehr zu sagen, als er wirklich weiß.

Indessen dürfte auch das Einigen zu viel dünken: 47 bis 60 Maaß im Gesammten waren schon eine Spende, manchen Kopf zu verrücken. Gewiß! wissen Sie aber auch, wie groß die Anzahl der Gäste war; wo stehet geschrieben, daß Alles an jenem Tage getrunken werden mußte; daß der Trank- und Speisemeister nichts von dem guten Wein auf den folgenden Tag aufbewahret habe, der auch noch festlich war [1])?

Statt jeden der weitern Einwürfe, deren nicht wenige sind, mit den Worten unseres Gelehrten und nach Zahlen anzuführen, wollen wir ihnen im Zusammenhang unseres Vortrages begegnen, ohne einen derselben zu übersehen.

Wenn man das Verhalten eines Menschen in besondern

1) Sieben Tage dauerten die Hochzeitfeierlichkeiten der Wohlhabenden; aber nur kurze Zeit die der Dürftigen, damit sie wieder an die Arbeit gehen. Jo. Seldani uxor hebraica. L. II, c. 11.

Lagen beurtheilen will, darf man ihn nicht aus seinen Lebensbegegnissen, noch aus den Vorstellungen seiner Zeit, noch aus den Beziehungen hinausrücken, die Alle auf sein Betragen mehr oder weniger einfließen. Maria war überzeugt aus dem was ihr bei der Engelsverkündung, aus dem was ihr bei Elisabeth, was ihr bei der Geburt des Sohnes, was ihr bei seiner Vorstellung im Tempel widerfahren war, daß sie den Missias geboren habe.

Weiter ist Folgendes in Rechnung zu nehmen. Der Zulauf des Volkes zum Täufer aus Judäa, Jerusalem und den Umgebungen des Jordan, der Ruf von seiner Predigt, wobei sich auch Galiläer, wie Petrus, Andreas u. s. w. einfanden, und die Auffoderung zum Glauben an den Kommenden hatte bereits ein halbes Jahr die gemeine Rede beschäftigt, als Jesu sich bei ihm einstellte zur Taufe. Von alle dem konnte doch Maria nicht gänzlich ohne Kunde sein; auch hat es Jesu schwerlich vor seiner Mutter verborgen, wohin er gehe, als er sie verließ, und sich zum Täufer verfügte. Solche Vorwissenschaft können wir bei Maria voraussetzen, ohne eine Einrede mit Grund zu besorgen.

Jesu, als er zurückkam, erschien in Begleitung von Jüngern; eine Andeutung, daß der Antritt seines Amtes beim Täufer erfolgt sei; mit dem Amte des Messias aber war die Wunderkraft verbunden: die Geisterwelt stand im Dienste des Menschensohnes. Joh. I, 52.

Man stelle sich nun das Verlangen der Mutter Jesu vor, sich Gewißheit hierüber zu verschaffen und ein Zeichen von der Messianischen Machtvollkommenheit des Sohnes ansichtig zu werden; einmal die Bestätigung ihrer Hoffnungen und Erwartungen zu erleben! Was war wohl natürlicher als diese mütterliche Sehnsucht, welche zu befriedigen sie den nächsten besten Anlaß ergriff? Der Wein für die Hochzeitgäste gieng zur Neige; als dieses bemerkt wurde, sprach die Mutter zu Jesu: sie haben keinen Wein mehr, gleichsam auffordernd, sich in dieser Verlegenheit hilfreich zu beweisen. Auf diese Mittheilung soll eine unfreundliche Aeußerung (Vers 4)

Verlangens, dessen gewiß zu werden, worin sie die Vollendung ihres Glückes setzte, verdiente wohl auch eine Rücksicht des Sohnes.

Jesu hatte vor drei Tagen durch Zuweisung des Täufers die zwei ersten Jünger, dann zwei andere erhalten, deren neuer kaum angeregter Glaube an seine messianische Hoheit der Kräftigung nöthig hatte, widrigenfalls leicht zur Abnahme neigte. Es war also nicht überflüssig, noch zur Unzeit, was er gethan hat.

Jesus verwünscht einen unfruchtbaren Feigenbaum.

(§. 102. S. 252—268.)

§. 69. So viel uns von dieser bestrittenen Erzählung zu verantworten als Antheil zufällt, nehmen wir mit guter Hoffnung auf uns. Sie findet sich Matth. XXI, 17—23. Mark. XI, 11—14. und 19—26.

Der Herr hielt seinen feierlichen Einzug zu Jerusalem, verfügte sich aber zur Nachtruhe nach Bethanien. Des Tages darauf in der Frühe, als er wieder nach der Stadt gieng, sah er einen Feigenbaum an dem Wege, gieng auf ihn zu, fand aber keine Frucht an ihm, nichts als Blätter. Da sprach er zu ihm: aus dir soll nimmer eine Frucht entsprossen in Ewigkeit. Und bald verwelkte er. Die Jünger, als sie es sahen, verwunderten sich sprechend: wie ist so schnell der Feigenbaum verdorrt! Jesu erwiederte ihnen, wenn ihr Glauben hättet und nicht zweifeltet, so würdet ihr nicht etwa das thun, was am Feigenbaum geschehen ist; sondern wenn ihr sprechen würdet zu jenem Berge, hebe dich und stürze dich ins Meer, so würde es geschehen u. s. w. Dieses ist der Bericht des Matthäus.

Ihm gegenüber stellt man jenen des Markus, und hebt die Verschiedenheiten heraus, die zwischen beiden vorwalten, um sie des Widerspruches zu beschuldigen. So weit sind sie einstimmig, daß die Verwünschung des Feigenbaums nach

dem mit Jubel begleiteten Einzuge zu Jerusalem am daraufkommenden Morgen erfolgt sei, als Jesu wieder in die Stadt gieng. Matthäus fährt dann fort, sogleich sei er verdorrt; die Jünger haben sich darüber verwundert, worauf der Herr geantwortet: wenn ihr Glauben hättet u. s. w. Nach Markus gewahrten sie nicht alsogleich nach geschehener Verwünschung das Verdorren, sondern am nächsten Morgen beim zweiten Gange nach Jerusalem fiel ihnen der Zustand des erstorbenen Baumes in die Augen, und dann erst sprach Jesu: wenn ihr Glauben hättet u. s. w. Markus hat demnach die beiden Glieder der Erzählung, den Fluch über den Baum und die Wahrnehmung seines Verdorrens von einander getrennt, und auf zwei Tage vertheilt. Am Morgen nach dem feierlichen Einzug erzählt er die Verwünschung, dann die Geschichte des Tages und die Rückkehr nach Bethanien; hierauf am nächsten Morgen die Verwunderung über das Absterben des Baumes und die daran gebundene Belehrung. IX, 12—20. Noch mehr: Matthäus berichtet auf den Tag des Einzuges, wie der Herr die Mäckler und Händler zum Tempel hinausgetrieben. Matth. XXI, 12—15. Dagegen verschiebt Markus dieses Verfahren auf den folgenden Tag XI, 15—18.

Die angezeigten Ungleichheiten hängen sämmtlich von der Versetzung eines Tages ab; heben sich aber augenblicklich mittels der oft empfohlenen Rücksichtnahme auf den historischen Charakter der beiden Schriftsteller, in unserm §. 10 S. 30—33, §. 41. S. 150, §. 44. S. 163, §. 58. gegen das Ende und §. 61. deren Matthäus die erste Anlage der Geschichte, in ihren einzelnen Theilen öfter mehr skizzirt als ausgeführt, der Oeffentlichkeit übergeben; der zweite hingegen über dieses Buch erläuternde und ergänzende Zugaben bezüglich auf die Umstände der Thatsachen und die Zeiten zusammengetragen hat. W i r e r h a l t e n d a h e r d u r c h M a r k u s d i e g e n a u e r e D a r s t e l l u n g d e s H e r g a n g e s, um den es sich handelt.

Dem gemäß trennen wir mit Markus die beiden Momente der Erzählung, die über den Feigenbaum ergangene Verwünschung, und das Erstaunen der Jünger am folgenden Tage über die Erfüllung derselben, so sind die Einwürfe mehrerer Blätter getilgt.

Jesu gehet von Bethanien nach Jerusalem, verwünschet unter Wegs einen Feigenbaum, der ihm keine Früchte bot, und jagt die Händler aus dem Tempel; dies ist die Verrichtung des ersten Tages nach dem Einzug. Durch die Verwünschung des Baumes sollte den Jüngern etwas vorbedeutet werden nach Art der Hebräer durch Bilder zu lehren, wie die Propheten unter dem Bilde eines Weinberges ihrem Volke seine Zukunft vorstellig machten. Jes. V., 1 — 7. Ezech. XIX., 10—14. Psalm LXXX., 10 ff. nach der Vulgata LXXIX. Zuweilen wurde der Gegenstand selbst zur Anschauung gebracht, wie bei Jeremia XVIII., 1 ff. Das letzte geschieht hier. Man könnte vermuthen, es sei auf die Jünger abgesehen, denen der Herr die bekannte Androhung, der Baum der keine Früchte bringt, wird ins Feuer geworfen, habe thatsächlich vergegenwärtigen wollen. Allein hiezu hatte damals der Erlöser keinen Anlaß; dagegen hatte das Schicksal des Volkes und der heil. Stadt sein Herz beschäftigt: des Tages zuvor hat er Thränen über sie vergossen, und gewünscht, sie möchte wenigst jezt einsehen, was zu ihrem Friede dient, Luk. XIX., 41 ff., und etwas früher hat er sich, den Zustand des Volkes zu bezeichnen, desselben Bildes von einem Feigenbaum bedient, der durch drei Jahre (seines Lehramtes) keine Frucht gebracht hat, und dem nur noch kurze Zeit bewilligt ist zur Probe, ob er sich bessere. Luk. XIII., 6 — 10. Die Zeit war nun abgelaufen, und das Urtheil ausgesprochen: nimmermehr soll Jemand für alle Zukunft eine Frucht von dir genießen; Mark. XI., 14 d. i. du taugst nichts mehr; von nun an hast du vollends dein Dasein verwirkt.

Der Erlöser fand keine Frucht, nur Blätter. Zuerst treibt bekanntlich der Feigenbaum Früchte und hintennach Blätter:

wo also Blätter sind, muß sich ein Ansatz von Früchten finden; widrigen Falls trägt der Baum für dies Mal nichts. Die Verurtheilung wegen unnützen Daseins traf ihn also mit vollem Rechte.

So weit wären wir im Klaren; allein Markus wirft eine Anmerkung dazwischen: Es war nemlich nicht die Zeit der Feigen, *ου γαρ ην καιρος των συκων*. Verlangte etwa Jesu eine reife Frucht zum Genusse. Wie konnte er wohl außer der Zeit eine solche forbern, und wenn er sie nicht fand, den Untergang des Baumes aussprechen? Auch das konnte er. Ich rufe eine mit Beobachtung verfaßte Reisebeschreibung nach den Morgenländern zum Zeugniß auf. Die Frühfeige, Boccore genannt, so lautet der Bericht, reift um die Mitte des Junius; kaum hat sie ihre Reife erreicht, bildet sich ein zweiter Trieb (Kermes), der selten vor dem August zur Reife kömmt. Um diese Zeit sproßt zuweilen eine Spätfeige, die, wenn auch die Blätter gefallen sind, den Winter über, wo er nicht zu roh ist, am Baume bleibt, und im Frühling als ein Leckerbissen gepflückt wird [1]). Der Erlöser konnte also eine reife Frucht erwarten, und die Anmerkung des Markus dennoch wahr sein; es war eigentlich keine Feigenzeit. Aber was wollte Markus mit dieser Anmerkung? Sie verdeutlicht nichts an der Geschichte; macht sie sogar dunkler. Doch glaube ich, er wollte den Thatbestand beleuchten, und möglich unrichtigen Urtheilen der Leser entgegen kommen. Der Herr, wollte er sagen, hat nicht eine kleine Mahlzeit am Baume gesucht, und als er sich betrogen fand, demselben gezürnt; nein der Erlöser täuschte sich nicht, konnte sich nicht täuschen: es war keine eigentliche Feigenzeit; eben so wenig hat er selbstsüchtig, weil er leer abgehen mußte, Rache am Baume genommen. Allein für Palästiner war diese Beleh-

1) Voyages de Mr. Shaw dans la Barbarie et du Levant, trad. de l'anglois. 1743. Tome 2. chap. III. observations sur la Syrie. p. 66. Zur Noth sehe man auch die teutsche Uebersetzung S. 293.

rung überflüssig; sie wußten wohl, daß auf Ostern keine Feigenlese statt habe: allerdings; aber Markus hat sein Evangelium, was wir als bekannt voraussetzen, zunächst für Fremde geschrieben, bei denen er die Zustände der Vegetation Palästinens nicht als bekannt annehmen konnte.

Der Baum verdorrte. An ihm hat Jesu fremdes Eigenthum verletzt. So arg wird es nicht sein: der Baum hatte nichts als Blätter, *ουδεν....ει μη φυλλα μονον*, Matth. XXI., 19. Mark. XI., 13, also durchaus keinen Ansatz von Feigen, die schon zum Vorschein kommen, ehe die Blätter sich entfalten; er hatte somit weder Früchte des Frühlingstriebes noch eine Spätfrucht, und war ein Müssiggänger, der alle seine Kraft an den Blättern vergeudete. Seinem Eigenthümer brachte er nichts ein, nur das Holz davon hatte einen Werth, welches dem Besitzer zum Gebrauche verblieben ist.

Der zweite Theil dieser Geschichte wird uns weniger Mühe machen. Des folgenden Tages sahen zu ihrer Verwunderung die Jünger den Feigenbaum verdorrt. Der Erlöser bemerkte ihnen entgegen: wenn ihr zweifellosen Glauben hättet, so würdet ihr zu jenem Berge sprechen, hebe dich und wirf dich in das Meer! u. s. w. Es ist eine bei den Juden sprichwörtliche Redensart, עקר הרים, Berge auswurzeln und versetzen, für Großes, Unerhörtes leisten [1]), welche auch bei Paulus wiederkömmt, *ορη μεθίστανειν*. I. Kor. XIII., 2.

Jesu Verklärung und letzte Reise nach Jerusalem.

(§. 103. S. 269—293.)

§. 70. Die Erzählung ist Matth. XVII., 1 ff. Mark. IX., 2. ff. Luk. IX., 28 ff. Wir übergehen die §§. 103 und 104, enthaltend mißlungene Deutungsversuche, in deren Abfertigung unser Gelehrter sich erlustigt, und greifen auf unsern Antheil im §. 105.

1) Lightfoot, horae hebr. in Matth. XX., 21. Buxtorf, Lex. Thalmudic. V. עקר.

Dem Berichte der drei Evangelien setzet Herr Str. das Stillschweigen des vierten entgegen, und fährt dann fort: Der abgenutzte Grund, Johannes habe die Begebenheit als durch seine Vorgänger bekannt voraussetzen können — — — ist deswegen unbrauchbar, weil von den Synoptikern diesmal keiner Augenzeuge gewesen war wie Johannes, der die Scene mitverlebt hatte, und nun Manches zu berichtigen und zu erläutern sein mußte." S. 281. 282. Was wahr ist, wird nicht abgenutzt: mehr als einmal hat Johannes Begegnisse, deren Zeuge er gewesen, wir nennen die Beängstigung zu Gethsemane, die Geschichte des Nachtmahles, das Verhör bei Kaiaphas, welche von den andern schon behandelt waren, unberührt gelassen. Von dem Auftritt zu Gethsemane, und von jenen im Hause des Kaiaphas war weder Matthäus Augenzeuge noch Markus oder Lukas. Man wolle sich weiter der Theilung des historischen Gebietes erinnern, die wir oben in unserm §. 41. besprochen und beleuchtet haben. Die galiläischen Geschichten, welche den Hauptinhalt der drei ersten Evangelien ausmachten, ließ er, obwohl Zuschauer und Mittheilnehmer, beinahe gänzlich an sich vorübergehen, und warf sich auf die Ereignungen, deren Schauplatz Judäa gewesen ist. Man urtheile nun, ob nicht das Gegentheil ein abgenutzter Kunstgriff sei, wo die sogenannte Kritik den Berichten der drei ersten Evangelien nicht durch eine üble Nachrede beikommen kann, stets und immer das Stillschweigen des Johannes zu wiederholen, damit man nicht ungezankt abziehen müsse.

Einen ausführlichen Einwurf S. 284—286 legen wir einstweilen zurück, bis wir die Veranlassung der Verklärung aus den Forderungen jener Zeit verdeutlicht haben werden; denn Sachen des Alterthums, was man bei solchen Forschungen nie genug sagen kann, muß man in ihrer Zeit denken, um sie zu verstehen.

Es hatte sich damals, ausgegangen von den Gelehrten, Matth. XVII, 10. Mark. IX, 11. die Meinung im Volke

verbreitet: Elias müsse wieder kommen, und dem Erscheinen des Messias vorangehen [1]), nun war er bisher nicht gekommen. Zwar hatte der Täufer im Geiste und in der Kraft des Elias als Stellvertreter desselben die Wege für den Kommenden bereitet; aber der Prophet selbst war noch nicht gesehen worden. Diese Bedingung mußte in Erfüllung gehen, wenn nicht bei den Jüngern und nachher auch im Kreise des gemeinen Volkes der Zweifel erwachen sollte, es mangle Jesu dieses unerläßliche Merkmal der Messiaswürde, wodurch der Glaube an ihn gestört zu werden bei Vielen Gefahr lief.

Gleich dieser Bedingung trug man sich mit einer andern: auch Mose müsse durch seine Gegenwart das hochwichtige Moment der Erneuerung der menschlichen Dinge verherrlichen [2]). Beiden Foderungen wurde durch die Verklärung zugleich entsprochen, und die Hindernisse der Anerkennung

---

1) יכניש יתכון מימרא דיי אלהכון על ידוי דאליהו כהנא רבא ומתמן יקרב יתכון על ידוי דמלכא משיחא : Er wird euch versammeln durch die Hände des großen Priesters Elia, und herbeiführen durch die Hände des Königes Messias. Tharg. Jonathan in Deuter. XXX, 4.

משׁל כלילא דכהונתא דהרון ובנוי ואליהו כהנא רבא דעתיד למשתלחא בסות גלוותא : Wegen der Priesterkrone Aarons und seiner Söhne und Elia des großen Priesters der geschickt werden wird am Ende der Gefangenschaften. Tharg. Jon. in Exod. XL. 10.

תיתפרקין אלו ידוי דמשיחא ואליהו כהנא רבא : Du wirst gerettet durch die Hände des Messias und Elia des großen Priesters. Tharg. in Lament. c. IV. 2. Man vergleiche weiter die Glosse am Ende des Tractates Sotah in der Mischnah.

2) משה יפוק מגו מדברא ומלכא משיחא מן גו רומא דין ידבר בריש ענגא ודין ידבר בריש ענגא : Wenn das eiserne Joch gebrochen wird, wird Mose mitten aus der Wüste, der Messias mitten aus dem Römervolke hervorgehen: dieser wird sprechen aus einer Wolke, und jener wird sprechen aus einer Wolke. Tharg. Hierosolym. in Exod. XII. 42. Eine schöne hieher gehörige Stelle sehe man bei Schoettgen horae hebraicae in N. J. Matth. XVII. 3.

Jesu gehoben, damit seine Lehre unverkümmert festen Boden fasse.

Wenn die Verklärung so wichtig war, warum untersagte Jesu den Jüngern bis nach seiner Auferstehung davon zu reden? Eben weil sie so wichtig war. Hätte sich im Volke die Rede verbreitet, Mose und Eliä seien in Gesellschaft mit Jesu gesehen worden und zwar in einer Unterredung mit ihnen, während welcher der Glanz messianischer Hohheit von ihm ausgegangen sei, so hätte der Ruf von solcher Begebenheit eine Volkstimmung anregen können, die das Schicksal, welches er sich vorbestimmt hatte, in seinem Laufe aufgehalten, und ihn leicht der Volksaufwiegelung verdächtig gemacht hätte.

Was aber mochte wohl die Ursache gewesen sein, daß er nur drei Zeugen seiner Verherrlichung wählte? Drei Zeugen nach den Gewohnheiten des Volkes und seinem Gesetze: „im Munde von zwei oder drei Zeugen stehet jegliches Wort fest," hatten volle Geltung für die übrigen Jünger, denen zunächst dieser Hergang bekannt gemacht werden mußte zu ihrer eigenen Belehrung, und dann zur Anwendung in Verwaltung ihres Lehramtes. Daß er nicht die gesammten Jünger als Zuschauer seiner Glanzerscheinung berufen hat, beruhet auf dem vorigen Grunde, damit desto sicherer verhütet werde, daß nicht der Ruf davon ins Volk ausgehe.

Man könnte fragen, warum es gerade diese drei sein mußten, Peter, Johann und Jakob? Ich kann es nicht von Allen mit gleicher Zuversicht angeben. In Beziehung auf Petrus begreifen wir es aus wiederholten Aeußerungen des Erlösers, welchen er als den Mann seines Vertrauens erkläret, und, wenn er hingegangen sein werde, als den Pfleger seiner Entwürfe betrachtet hat. Von den Andern hat sich der Herr nicht so entschieden ausgesprochen; indeß möchte er gemäß seiner Vorwissenschaft, weil Johannes am längsten als Urkundsmann seines Wortes und seiner Thaten gelebt,

die 47 bis 60 Maaß und ungeraden Schoppen in die sechs Wassergefäße zu vertheilen, wo es sodann auf das einzelne Gefäß gegen 8—10 Maaß trifft, etwa so viele als unsere Schwenkkessel halten. Dieses ist der Inhalt an Wasser; so groß war er somit an Wein nach vorgegangener Metamorphose.

Aber das *ανα* soll eine distributive Bedeutung haben, *ανα μετρητας δυο η τρεις* soll heißen, jedes eizelne Gefäß habe die 47—60 Maaß enthalten. Ich läugne es nicht, daß es in Verbindung mit Zahlen diese Bedeutung annehme, habe aber die Allgemeinheit derselben im angeführten Aufsatze widersprochen, und aus mehrern Stellen der classischen Autoren nachgewiesen, daß es auch so viel als circa gegen, zu, bei, bedeute: gegen zwei oder drei Metreten. Daß diese hier die richtige Bedeutung sei, gehet aus den Worten des Johannes selbst hervor, der nichts Bestimmtes aussagt, sondern sich die Wahl zwischen zwei oder drei, nehmlich zwischen der größten und kleinsten Zahl, offen läßt, um an der Geschichte nichts zu veruntreuen, und nicht mehr zu sagen, als er wirklich weiß.

Indessen dürfte auch das Einigen zu viel dünken: 47 bis 60 Maaß im Gesammten waren schon eine Spende, manchen Kopf zu verrücken. Gewiß! wissen Sie aber auch, wie groß die Anzahl der Gäste war; wo stehet geschrieben, daß Alles an jenem Tage getrunken werden mußte; daß der Trank- und Speisemeister nichts von dem guten Wein auf den folgenden Tag aufbewahret habe, der auch noch festlich war [1]?

Statt jeden der weitern Einwürfe, deren nicht wenige sind, mit den Worten unseres Gelehrten und nach Zahlen anzuführen, wollen wir ihnen im Zusammenhang unseres Vortrages begegnen, ohne einen derselben zu übersehen.

Wenn man das Verhalten eines Menschen in besondern

1) Sieben Tage dauerten die Hochzeitfeierlichkeiten der Wohlhabenden; aber nur kurze Zeit die der Dürftigen, damit sie wieder an die Arbeit gehen. Jo. Seldeni uxor hebraica. L. II, c. 11.

Lagen beurtheilen will, darf man ihn nicht aus seinen Lebensbegegnissen, noch aus den Vorstellungen seiner Zeit, noch aus den Beziehungen hinausrücken, die Alle auf sein Betragen mehr oder weniger einfließen. Maria war überzeugt aus dem was ihr bei der Engelsverkündung, aus dem was ihr bei Elisabeth, was ihr bei der Geburt des Sohnes, was ihr bei seiner Vorstellung im Tempel widerfahren war, daß sie den Missias geboren habe.

Weiter ist Folgendes in Rechnung zu nehmen. Der Zulauf des Volkes zum Täufer aus Judäa, Jerusalem und den Umgebungen des Jordan, der Ruf von seiner Predigt, wobei sich auch Galiläer, wie Petrus, Andreas u. s. w. einfanden, und die Auffoderung zum Glauben an den Kommenden hatte bereits ein halbes Jahr die gemeine Rede beschäftigt, als Jesu sich bei ihm einstellte zur Taufe. Von alle dem konnte doch Maria nicht gänzlich ohne Kunde sein; auch hat es Jesu schwerlich vor seiner Mutter verborgen, wohin er gehe, als er sie verließ, und sich zum Täufer verfügte. Solche Vorwissenschaft können wir bei Maria voraussetzen, ohne eine Einrede mit Grund zu besorgen.

Jesu, als er zurückkam, erschien in Begleitung von Jüngern; eine Andeutung, daß der Antritt seines Amtes beim Täufer erfolgt sei; mit dem Amte des Messias aber war die Wunderkraft verbunden: die Geisterwelt stand im Dienste des Menschensohnes. Joh. I, 52.

Man stelle sich nun das Verlangen der Mutter Jesu vor, sich Gewißheit hierüber zu verschaffen und ein Zeichen von der Messianischen Machtvollkommenheit des Sohnes ansichtig zu werden; einmal die Bestätigung ihrer Hoffnungen und Erwartungen zu erleben! Was war wohl natürlicher als diese mütterliche Sehnsucht, welche zu befriedigen sie den nächsten besten Anlaß ergriff? Der Wein für die Hochzeitgäste gieng zur Neige; als dieses bemerkt wurde, sprach die Mutter zu Jesu: sie haben keinen Wein mehr, gleichsam auffordernd, sich in dieser Verlegenheit hilfreich zu beweisen. Auf diese Mittheilung soll eine unfreundliche Aeußerung (Vers 4)

Jerusalem, VII., 2 am Laubhüttenfeste und bei der Tempelweihe X., 22. Lukas hat die Reise dahin beschrieben, IX., 51 f. und XIII., 22 bis XVIII., 31. Im Verlaufe der zweiten Reise drückt er sich also aus: Es geschah, als der Herr nach Jerusalem wanderte, und mitten durch Samarien und Galiläa gieng, XVII., 11 *δια μεσον Σαμαριας και Γαλιλαιας*. Streng gesagt, hätte er in der Richtung nach Jerusalem von oben herab durch Galiläa und dann durch Samarien kommen müssen; diese Versetzung hätte jedoch keinen Palästiner und auch keinen Ausländer irren können, dem die Geographie des Landes nur obenhin gegenwärtig gewesen wäre. Jeder würde verkehrte Setzung vermuthet haben: das ist es auch und nichts anderes, eine Nachlässigkeit in der Wortstellung, so daß das Hintere zuvoderst genannt wird, was die griechischen Grammatiker mit dem Kunstworte *ὑστερολογια* bezeichnet haben.

Neu hinzugekommen ist eine zweite, nicht minder gelehrte Einwendung. Nach der Erzählung des Johannes ist Jesu vom Städtchen Ephraim XI., 54 ausgegangen, und ist über Jericho, nach dem Berichte des Lukas, XVIII., 35—XIX., 1, auch nach den Andern, Matth. XX., 29, Mark. X., 46, in Judäa angelangt. Man höre: „auf dem Wege von Ephraim nach Jerusalem liegt die genannte Stadt (Jericho) nicht, sondern bedeutend östlich ab". S. 298. Sehr gelehrt; doch ist zu wissen, von Ephraim, anstoßend an die Wüste des Jordan gegen Bethel und Bethaven, gab es zwei Wege nach Judäa; entweder mußte der Wanderer vom Jordan zurück westlich auf die samarische Straße, die gewöhnliche Pilgerstraße ablenken, und dann brach er über Beoroth (El-Bir) in Judäa ein, was Jesu lieber vermied: Joh. XI., 54, oder von Ephraim längst des Jordans am westlichen Ufer fortschreitend, trat er unbelästigt von Festcaravanen in die Ebene von Jericho, und von da eben so durch die Gebirgsschluchten kam er in die Nähe Bethaniens.

Abweichungen der Evangelien in Hinsicht auf den Ausgangspunkt des Einzuges Jesu zu Jerusalem.

(§. 107. S. 299—306.)

§. 72. Die Abweichungen, welche der Herr Verfasser zur Sprache bringt, sind folgende. Die drei ersten Evangelien Matth. XXI, 1—14. Mark. XI, 1—11. Luk. XIX, 29—46. erzählen, wie Jesu in der Annäherung gegen Bethphage und Bethanien zwei seiner Jünger abgeschickt habe, einen Esel herbeizubringen, und wie er angekommen war, sei der Einzug zu Jerusalem vorgegangen. Das erzählen sie unausgesetzt und in einem Stücke, als wäre nichts dazwischen vorgefallen; Johannes aber unterbricht den Faden der Erzählung durch eine Zwischenhandlung: der Herr wurde zu einem Gastmahl in Bethanien geladen, hielt daselbst Nachtruhe, und feierte erst am folgenden Morgen den Einzug in der heiligen Stadt. XII, 1—16.

Es entstehet nun die Frage, ob wohl die Erzählung der drei ersten Evangelien diese Zwischenhandlung ausschließe und unmöglich mache? Wäre dieses etwa nicht der Fall; würde sie sogar durch die Umstände, die dem Hergange zu Grunde liegen, als passend und sachgemäß erscheinen, so würde sich der Bericht des Johannes als gerechtfertigt herausstellen, und zur Vervollständigung der drei ersten Evangelien dienen.

Der Erlöser hatte zu Jericho im Hause des Zachäus den Tag zuzubringen beschlossen, Luk. XIX, 5. und ist wohl nicht am Ende des Tages weggegangen, um anderswo zu übernachten. Der Weg von Jericho bis Jerusalem zur Zeit der Herodiaden, denn von der Lage des dermaligen Hüttendorfs oder der ältern Stadt kann die Rede nicht sein, wird in 6 und $^3/_4$ Wegstunden nach der Aussage des Josephus zurückgelegt [1]), und nach dem Itineraium Burdigalense in 18

1) Joseph. bell. jud. L. IV. c. 8. n. 3. *απεχει δε ἱεροσολυμων μεν σταδιους ἑκατον πεντεκοντα.*

Als sie Bethphage und Bethanien und dem Oelberge näher kamen, schickte er zwei seiner Jünger aus, und sprach, gehet in das Dorf euch gegenüber u. s. w., so ist vielmehr entschieden, daß weder Bethphage noch Bethanien der Ort des Esels gewesen ist, sondern daß in ihrer Nähe die Mission nach dem Esel angeordnet wurde.

Ein anderer Grund zur Bestätigung der Behauptung, Jesu habe die Reise von Jericho nach Jerusalem ohne Unterbrechung fortgesetzt, soll sich daraus ergeben, daß er nach dem Berichte des Markus XI, 11. erst spät in Jerusalem angekommen ist. Ich finde darin nichts vom Ankommen; die Worte sind: „Und Jesu ging hinein nach Jerusalem und in den Tempel, und nachdem er Alles besichtigt, und es spät an der Zeit geworden, gieng er hinaus nach Bethanien.“ Ein großer Sprung im Schließen: er hat Jerusalem erst spät verlassen, also ist er dort auch spät angekommen! aus welcher Schule wäre diese Logik?

Sehen wir uns noch einmal nach den Worten um: Er gieng in den Tempel, und nachdem er Alles besichtigt, und es spät an der Zeit geworden u. s. w. Als der Erlöser Jerusalem nahete, ward er zu Thränen gerührt, weil diese Stadt ihr Heil nicht begriff. Aber nun erst der Abschied von dem Tempel, einem der glänzendsten Bauwerke des Orients, unterhalten und verschönert durch die Gaben aller Juden, wo immer solche über dem Erdkreis lebten, dem einzigen festen Punkte und Ursitze des Monotheismi in der weiten Welt, dem Hause des wahren Gottes; dieser Abschied vom hehrsten Heiligthum, konnte nur ein langer und wehemüthiger sein: denn er wußte, bald sollte diese Herrlichkeit niedergeworfen im Staube liegen, und nimmer erstehen. Darum besichtigte er den riesenhaften Bau, nahm gleichsam theilweise von ihm Abschied, und trennte sich spät davon. Aber auch spät aus einer andern Ursache, weil eine solche Betrachtung nur statt haben konnte, wenn die Schaaren der Pilger allmählig verlaufen waren.

Wir waren schon öfter in dem Fall, die Behendigkeit

Abweichungen der Evangelien in Hinsicht auf den Ausgangspunkt des Einzuges Jesu zu Jerusalem.

(§. 107. S. 299—306.)

§. 72. Die Abweichungen, welche der Herr Verfasser zur Sprache bringt, sind folgende. Die drei ersten Evangelien Matth. XXI, 1—14. Mark. XI, 1—11. Luk. XIX, 29—46. erzählen, wie Jesu in der Annäherung gegen Bethphage und Bethanien zwei seiner Jünger abgeschickt habe, einen Esel herbeizubringen, und wie er angekommen war, sei der Einzug zu Jerusalem vorgegangen. Das erzählen sie unausgesetzt und in einem Stücke, als wäre nichts dazwischen vorgefallen; Johannes aber unterbricht den Faden der Erzählung durch eine Zwischenhandlung: der Herr wurde zu einem Gastmahl in Bethanien geladen, hielt daselbst Nachtruhe, und feierte erst am folgenden Morgen den Einzug in der heiligen Stadt. XII, 1—16.

Es entstehet nun die Frage, ob wohl die Erzählung der drei ersten Evangelien diese Zwischenhandlung ausschließe und unmöglich mache? Wäre dieses etwa nicht der Fall; würde sie sogar durch die Umstände, die dem Hergange zu Grunde liegen, als passend und sachgemäß erscheinen, so würde sich der Bericht des Johannes als gerechtfertigt herausstellen, und zur Vervollständigung der drei ersten Evangelien dienen.

Der Erlöser hatte zu Jericho im Hause des Zachäus den Tag zuzubringen beschlossen, Luk. XIX, 5. und ist wohl nicht am Ende des Tages weggegangen, um anderswo zu übernachten. Der Weg von Jericho bis Jerusalem zur Zeit der Herodiaden, denn von der Lage des dermaligen Hüttendorfs oder der ältern Stadt kann die Rede nicht sein, wird in 6 und 3/4 Wegstunden nach der Aussage des Josephus zurückgelegt [1]), und nach dem Itineraium Burdigalense in 18

---

1) Joseph. bell. jud. L. IV. c. 8. n. 3. *απεχει δε ἱεροσολυμων μεν σταδιους ἑκατον πεντεκοντα.*

römischen Miliaren, d. i. in 7 Stunden und einer kleinen Bruchzahl [1]). Die Reise ist größtentheils beschwerlich durch wildes zerrissenes Gebirg, über schrof aufstrebende Steigen abwechselnd mit rauhen Absenkungen. Wenn der Herr mit Sonnenaufgang (zu Ostern um sechs unserer Uhr) abgieng, und tapfer zuschritt, konnte er zu Bethanien um die Mittagsstunde eintreffen.

Daß er nach solcher Anstrengung der Nahrung und Erholung bedurfte, läßt sich begreifen. Alles betrachtet, ist das Gastmahl bei Johannes, XII, 1—12. durch die Entfernung der Orte, durch den Zustand des Weges, durch die Zeit des Eintreffens Jesu, und die freundliche Aufnahme, die ihm sonst in Bethanien geworden ist, als Thatsache begründet. Auch Johannes weiß die Geschichte, wie ein Eselein ausfindig gemacht wurde; deutet sie aber nur mit wenigen Worten an: der Herr habe ein Eselein gefunden, und sich darauf gesetzt; XII, 14. er wollte nemlich nicht ausführlich Erzähltes nacherzählen.

Fürder bestätigt sich der Bericht des Johannes durch den Anschluß des Nachfolgenden: der Hergang des Einzuges Jesu wird verständlich, was er sonst nicht ist. Wenn Jesu nach der Ankunft in Bethanien die Reise nach Jerusalem ohne Aufenthalt fortgesetzt hätte, sehen wir nicht, wie der Ruf von seiner Annäherung so schnell unter dem Volke in der heiligen Stadt sich hätte verbreiten, und eine so große Bewegung hätte hervorrufen können, daß jubelnde Schaaren dem Kommenden entgegengiengen. Die Pilger auf dem Wege von Jericho, welche seine Ankunft verkündet hätten, wären mit ihm zugleich oder wenigst nicht so lange vor ihm angekommen, um ein Aufgebot der Menge zu seinem Empfange zu bewirken. Nach dem Berichte des Johannes rastet er und nimmt die Einladung zu einem freundlichen Mahle an; indeß drang die Nachricht von seinem Verweilen in Bethanien durch die Festwanderer von Jericho zu den Ohren der Menge: viele

1) Itinerar. Hierosolymitan. edit. Wesseling. p. 596. ITEM AB *HIERVSALEM* IN HIERICHO MIL. XVIII.

kommen, Jesu und noch mehr den Lazarus zu sehen. Man vernahm in Jerusalem seine Ankunft auf den folgenden Tag, und setzte sich in Bereitschaft u. s. w. Joh. XII, 9—13. Ein Umstand motivirt den andern, und alle zusammen binden sich in folgerechtem Gange zu einem geschichtlichen Verlauf, in welchem sich keine Lücke wahrnehmen läßt.

Desto mehr läßt sich's unser Gelehrter angelegen sein, die Erzählung des Johannes aus den Berichten der drei ersten Evangelien zu verstören. Der Erlöser also soll von Jericho, ohne sich in Bethanien aufzuhalten, die Reise nach Jerusalem fortgesetzt haben: warum hätte er denn, wie er Bethphage und Bethanien näher kam, die Jünger abgeschickt, die beiden Thiere herbeizubringen, wenn er erst des nächsten Tages davon Gebrauch machen wollte? — Weil zu besorgen war, die Eselin und ihr Junges dürfte nicht immer angebunden am selben Flecke stehen: eine kleine Veränderung durch irgend einen Zufall machte die Jünger in Ansehung der Kennzeichen irre, die ihnen angegeben waren, sie aufzufinden. Unüberlegt wäre es vollends gewesen, die Thiere erst des nächsten Tages, zur Stunde, wo man ihrer bedurfte, aufsuchen zu lassen.

Man giebt weiter vor, Matth. XXI, 1. 2. sage entschieden, daß der Esel in Bethphage geholt worden sei: S. 300 Jesu war im Begriff so eben nach Bethphage zu gehen, wo er die Thiere in Kurzem selbst in Empfang nehmen konnte, ohne dazu der Boten zu bedürfen. Worauf beruhet nun diese entschiedene Gewißheit? auf den Worten: gehet in das Dorf gegenüber, *εις την κωμην την κατεναντι ὑμων;* aber der Ausdruck, gegenüber ist so unbestimmt, daß man mit gleichem Fuge, vorwärts, links oder rechts, denken kann, je nach dem der Erlöser im Sprechen sein Antlitz wandte, oder seine Hand bewegte, oder wie der Weg sich umbog. Würde es heißen: gehet in das n ä c h s t e Dorf, dann würden wir mit mehr Rechte auf Bethphage schließen, dem sich der Herr so eben näherte. Berathen wir zur Erläuterung des Matthäus das zweite und dritte Evangelium, Mark. XI, 1. Luk. XIX, 29:

dieselben, ἐπ᾽ αὐτῶν, bezieht sich auf das unmittelbar vorangehende Wort, nemlich auf die Gewänder, nicht auf das entferntere, d. i. die Esel. Man könnte sagen, der Evangelist habe sich nicht deutlich ausgedrückt; aber er konnte wohl nicht befürchten, man werde ihn so verstehen, als haben die Jünger den Herrn, statt auf die Kleider, auf zwei Esel zugleich gesetzt, wenn nicht ein drittes dazu käme. Allein, sie hatten beide Thiere mit Gewändern belegt; wozu, wenn er nur eines reiten wollte? Sie hielten beide in Bereitschaft, indem sie nicht wußten, welches er wählen werde.

Markus XI, 2. und Lukas XIX, 30. setzen über die Beschaffenheit des jungen Esels die Bedingung bei, daß noch nie ein Mensch darauf gesessen habe. Wetstein giebt die Ursache dieses Erfodernisses richtig an: Thiere, zum heiligen Gebrauche bestimmt, durften noch nicht von Menschen gebraucht sein. Dieser nicht obenhin gelehrte Mann wird dafür mit kurzen Worten abgefertigt: „Näher erwogen wird man dieses eitel finden, und wunderlich noch dazu." S. 310. Möchte es Herrn Strauß gefallen haben, die beweisenden Stellen, worauf sich Wetstein bezieht, anzusehen, so würde er sich verständigt haben, daß diese alterthümliche Vorstellung mehrerer Völker mit großer Belesenheit beurkundet ist; er würde sich überzeugt haben, daß nach mosaischer Satzung ein Thier, welches schon unterm Joch gegangen ist, nicht mehr geeignet war, als Opfer dargebracht zu werden; Numer. XIX, 2. Deuter. XXI, 3. daß ein Schaf, wenn es einmal geschoren war, nicht mehr zum Opfer taugte; Deut. XV, 19. daß auch die Philisterstädte diese Meinung theilten, und als sie die Bundeslade den Israeliten zurückgaben, einen neuen Wagen dazu verfertigten, und mit Kühen bespannten, die das Joch noch nicht getragen hatten. I. Sam. VI, 7. Man schließe, was der geheiligten Person des Messias geziemte. „Dem Esel, wird fürder gesagt, konnten die Zuschauer wohl nicht ansehen, ob er noch nicht geritten war." Doch konnten sie es: es war ein πῶλος, pullus, ein Junges, dessen

Aeußerlichkeit schließen ließ, ob es so alt sei, daß es schon im Zuge oder zum Lasttragen gedient habe. Darf ich aber den Matthäus beiziehen, um den Markus und Lukas zu erläutern, so wird die Sache vollends klar; allein so etwas verstatten der Herr Doctor nicht; indessen da die Kunst Ihres kritischen Verfahrens zum großen Theil darin bestehet, einen Evangelisten aus dem andern zu bestreiten, so muß es der übrigen Christenwelt auch erlaubt sein, einen Evangelisten aus dem andern zu deuten und zu beleuchten. Matthäus giebt eine Eselin an und ihr Junges; ein Zeichen, daß der Sohn der mütterlichen Obsorge noch nicht entzogen war. Es wird zum Verständnisse der Erzählung, welche hier in Frage ist, beitragen, wenn ich auf die Eselzucht der Alten die Aufmerksamkeit lenke. „Nach der Geburt entfernet man ein Jahr lang die Jungen nicht von der Mutter; im nächsten Jahre läßt man sie die Nacht über bei der Mutter, mit dem Zaume oder auf eine andere Weise leicht angebunden; im dritten Jahre fängt man an, sie zu zähmen zu den Dingen, wozu sie Jeder gebrauchen will [1]." So lange also das Thier in Gesellschaft der Mutter blieb, wurde es noch zu keiner Arbeit angestrengt. Die übrigen Zweifel lösen sich von selbst: warum das Thier nicht die Flucht ergriffen habe? weil die Mutter um dasselbe war, an die es sich anschloß, und die es nicht verließ. Ob wohl der Besitzer ein junges Thier zum zum reiten hergegeben hätte? Desto leichter, wie mehr es in dem zweiten Jahre vorangerückt war.

Die Worte des Psalmes CXVIII, 26.: Gepriesen der da kömmt im Namen des Herrn, sind, wie behauptet wird, eine gewöhnliche Begrüßungsformel für Festbesuchende gewesen." S. 314. Desfalls sind der Herr Doctor nicht gut berichtet:

1) M. T. Varro de re rustic. L. II. c. 8. p. 185. Bipont. Secundum partum pullos anno non removent a matre. proximo anno noctibus patiuntur esse cum his, et leniter capistris, aliave re habent vinctos. tertio anno domare incipiunt ad eas res, ad quas quisque eos vult habere in usu.

III. Abschnitt.

Ob Jesu sein Leiden und seinen Tod in bestimmten Zügen vorher gesagt habe?

(§. 109. S. 321—330)

und

Jesu Todesverkündigung im Allgemeinen; Ihr Verhältniß zu den jüdischen Messiasbegriffen; Aussprüche Jesu über den Zweck und die Wirkungen seines Todes;

(§. 110. S. 330—344)

und

bestimmte Aussprüche über seine künftige Auferstehung.

(§. 111. S. 344—348.)

§. 74. Wir verbinden die drei §§., indem sie in einander eingreifen. Der Erlöser hat seinen Tod bald in bildlicher Sprache bald in gemeiner Rede vorgesagt, und selbst mit Angabe der Todesart und der Umstände seiner Hinrichtung. Uns beschäftigen hier die Vorsagungen der zweiten Art.

„Die supranaturale Erklärungsweise ist nach Herrn Strauß, daß vor dem prophetischen Geiste Jesu, welcher ihm in höchster Fülle beiwohnte, sein Schicksal in allen einzelnen Zügen ausgebreitet gelegen haben müsse.“ Allerdings; darauf beharren wir: wir glauben an höhere Wesen mit übermenschlich-geistigen Vermögen in den unendlichen Räumen des Daseins; wer könnte uns des Gegentheils überführen? Aus ihrem unangreifbaren Standpunkte versuchte es nun Herr Strauß durch eine künstliche Wendung die Supranaturalisten auf ein Feld zu verlocken, auf dem er sie wenigst scheinbar besiegen könnte. Der Erlöser beruft sich zuweilen auf die Weissagungen des A. T. Luk. XVIII, 31. XXIV, 25. Matth. XXVI, 24.; „es dürfte demnach, so werden wir belehrt, die orthodoxe Betrachtungsweise diese Hilfe nicht verschmähen, sondern muß der Sache die Wendung geben, Jesu

habe lebend und webend aus den Weissagungen des A. T. schöpfen können." S. 323. Zuerst also es dürfte; dann aber man muß: und welch ein Schluß: Jesu hat auf das A. T. hingewiesen; also hat er daraus sein Schicksal gelernt! — Kaum hat unser Gelehrter den Supranaturalisten den guten Rath ertheilt: es durfte und man muß, giebt er sich die Gewißheit, der Rath sei angenommen. Und nun zählt er die Weissagungen auf, aus denen Jesu sein Schicksal gelernt haben möchte, zeigt sogleich, daß er sie nicht daraus gelernt haben könne, und schließt: „Sollte Jesu übernatürlich vermöge seiner höhern Natur in diesen Stellen die Züge seines Leidens gefunden haben; so wäre, da eine solche Beziehung nicht der wahre Sinn jener Stellen ist, der Geist Jesu nicht der Geist der Wahrheit, sondern ein Lügengeist gewesen." S. 325. Man höre: Jesu soll übernatürlich vermöge seiner höhern Natur sein Schicksal aus Büchern gelernt haben! Einer solchen Radotage mangelt nichts zu ihrer Vervollständigung, als daß sie in eine Blasphemie ende.

Hierauf springt unser Schriftsteller auf die entgegengesetzte Seite über, und zeigt, Jesu habe auf blos natürliche Weise sein Ende mit allen den Bestimmungen, wie er es angesagt hat, nicht wissen können, was wir nicht bestreiten wollen. Sodann schreibt er sich die vorausgehende Behauptung, Jesu habe aus übernatürlichem Bibelstudium nicht erlernt, welcher Tod ihm bevorstehe, noch ein Mal zum Gewinne, und schließt: „Kann somit Jesu weder auf übernatürliche noch auf natürliche Weise eine so genaue Vorkenntniß von der Art und Weise seines Leidens und Todes gehabt haben, so hat er eine solche überhaupt nicht gehabt." S. 327.

Wichtiger ist die §. 110. S. 331 vorgelegte Frage: „Ob das Benehmen der Jünger in den Evangelien so beschrieben werde, daß eine vorausgegangene Eröffnung Jesu über sein bevorstehendes Leiden damit vereinbar sei?" Wir wollen sie in Ueberlegung nehmen. Diese Vorverkündungen kamen das

erste Mal zur Sprache, als der Aufenthalt Jesu in Galiläa sich zum Ende neigte. Der Herr hatte die Jünger befragt, für wen man ihn halte. Petrus antwortete, du bist der Sohn des lebendigen Gottes; bei dieser Gelegenheit bedeutete Jesu den Jüngern, daß er nach Jerusalem gehen, Vieles von den Priestern und Gelehrten dulden, und getödtet werden müsse; aber am dritten Tage wieder erweckt werde. Petrus erkannte Böses in dieser Rede, wollte den Meister abmahnen; erhielt aber die Zurechtweisung, daß er aus menschlicher Kurzsichtigkeit den Anstalten Gottes widerstrebe. Matth. XVI, 21—24. Mark. VIII, 31—34. Nach der Verklärung untersagte Jesu den drei Jüngern, Niemanden von dem, was sie am Berge gesehen, etwas zu erzählen, bis des Menschensohn von den Todten erstanden sei. Matth. XVII, 9. Da befragten sie sich untereinander: was ist wohl das von den Todten erstehen, *τι εστι το εκ νεκρων αναστηναι*. Mark. IX, 10. Bald darauf kündete er den übrigen Jüngern an, des Menschensohn werde überliefert werden in die Hände der Menschen, die ihn tödten werden; er aber werde am dritten Tage wieder erwachen. Sie wurden sehr traurig darüber. Matth. XVII, 22. 23. Dieses Wort war verhüllt vor ihnen; gleichwohl getrauten sie sich nicht den Meister zu fragen, *και εφοβουντο ερωτησαι αυτον*. Mark. IX, 31. 32. Luk. IX, 44. 45.

Bisher hatte sich der Erlöser im Allgemeinen gehalten, als er aber am letzten Pascha auf Jerusalem zugieng, entwickelte er den Verlauf und die Umstände und die Art seines Todes: die Hochpriester und Gelehrten werden den Menschensohn zum Tode verurtheilen, den Heiden ausliefern zum Verspotten, Geiseln und Kreuzigen. Er aber wird am dritten Tage wieder aufstehen; Matth. XX, 18. 19. Mark. X, 32—34. noch immer war ihnen die Rede dunkel. Luk. XVIII, 31—35.

Diese Vorsagungen verfehlten ihres Eindruckes nicht: Petrus ahnete Böses in der Rede, und mahnte davon ab;

ein anderes Mal fragten sie sich: was soll wohl das heißen: von den Todten erstehen? Das dritte Mal wurden sie traurig, hatten aber den Muth nicht zu fragen, was die Worte bedeuten; doch wußten sie, was das heißt, getödtet werden, und was im gemeinen Volksglauben das Erstehen von den Todten sagen will. Daran mangelt es nicht; die Unverständlichkeit lag nicht im Ausdrucke, sondern in der Unvereinbarkeit dieser Begegnisse mit der Idee des Messias. Rufen wir uns aus dem ersten Theile dieses Gutachtens §. 8. S. 19—23 die zu den Zeiten Jesu umlaufende Vorstellung vom Messias zurück. Wir sahen dort das Bild des mächtigen Herrschers und siegreichen Eroberers, welcher sich den Orient unterwerfen, die Juden zum Hauptvolke erheben, und noch dazu ewig leben sollte, ὁ χριστος μενει εις τον αιωνα. Joh. XII, 14. Damit war es wohl nicht möglich, die Worte von seinem gewaltsamen Tode durch Priester und Gesetzlehrer in Uebereinstimmung zu bringen, und noch weniger das Wiedererstehen von den Todten: wie sollte der von Todten erstehen, der immerfort lebt? Erst nachdem der Getödtete wieder lebend unter sie trat, gieng ihnen ein Licht auf zum Verständnisse der mehrmals und noch vor wenigen Tagen wiederholten Vorsagung von seinem Tode und seiner Wiederbelebung.

Unerwartet und urplötzlich traf sie also das größte Unglück: sie hatten einen geliebten Lehrer durch einen gräßlichen Tod und damit ihre schönsten Hoffnungen und die Hoffnungen Israels verloren. Wie konnten sie sich in den Zwischentagen bis zur Auferstehung anders benehmen, als daß sie von schmerzlichen Gefühlen überwältigt rathlos ihrem Unglück nachgiengen, der Gegenwart unterlagen, und das Vergangene nicht begriefen.

Diesem gerade entgegengesetzt war das Betragen der Feinde Jesu, welche Matth. XXVII, 62. f. seine Worte, nach drei Tagen werde ich wieder erstehen, buchstäblich auffaßten, und sich deswegen eine Wache von Pilatus erbaten, damit nicht die Jünger den Leichnam stehlen, und sagen, er sei erstanden.

§. 111. S. 345, 46. Ich weise dem Strauß'schen Einwurf hier seine Stelle an, weil in diesem Zusammenhange seine Lösung auffallender heraustritt. Die Priester und Gesetzkündige sahen in Jesu nicht wie die Jünger den Messias, welcher weder leidet, noch stirbt, sondern einen Sterblichen, den sie sogar einen Betrüger schalten. Sie hatten also keine Schwierigkeit, die Worte zu verstehen, wie sie sich darboten. Diese ängstliche Vorsorge der Hochpriester bestätigt übrigens, so sehr sich Herr Strauß die Folgerung verbittet, daß der Erlöser seinen Tod und seine Auferstehung, wie die Evangelien berichten, vorverkündet habe. Das Uebrige des §. 111. ist uns gleichgültig.

Wir haben einsweilen eine Frage bei Seite gelegt, die wir wieder aufzunehmen verbunden sind. Der Erlöser hat sich öfter auf die Vorsagungen der Propheten, die an ihm in Erfüllung gehen müssen, berufen. Luk. XVIII, 31. XXII, 37. XXIV, 26. 27. Ob solche im A. T. wirklich vorhanden oder wenigst in den Tagen Jesu in diesem Sinne gedeutet worden seien, wird sehr in Zweifel gezogen. Ich besinne mich nicht lang, und greife nach der Auslegung einer prophetischen Parasche des Inhaltes und aus den Zeiten Jesu, ganz wie sie verlangt wird. Es ist der Abschnitt Jesaja LIII, welchen Philippus dem Obersten der Schatzkammer der Königin von Aethiopien auf Jesu gedeutet hat. Apg. VIII, 30—36. Der Zufall, daß der Höfling gerade die Stelle Jes. LIII. las, kam dem Philippus so überraschend, daß er schwerlich in der Fassung war, diese Deutung im Augenblicke zu ersinnen. Wahrscheinlicher ist es, daß sie ihm aus Vorträgen erinnerlich war, dergleichen die Gelehrten in den Synagogen über Lesestücke des Gesetzes und der Propheten hielten. Luk. IV, 16—22. Apg. XIII, 15—42. XVII, 1—4. Unbefangen betrachtet liegt in dem Abschnitte nichts, was mit den Absichten Jesu, mit seinem Wirken und Erdulden unverträglich wäre; im Gegentheil scheinen alle Züge des prophetischen Bildes sich in ihm zusammenzufinden; und nirgend

taucht in der Geschichte des Volkes eine Person auf, welche dieses Bild für sich in Anspruch nehmen könnte.

Jonathan im Thargum der Propheten erkläret Jesaja LIII. vom Messias, nimmt ihm aber die Schläge und Wunden ab, und deutet sie sämmtlich auf den Rücken der Juden und seiner Feinde; aber vom Tode weiß er ihn nicht zu schützen: der Messias stirbt [1]). Er kann nemlich die Unabhängigkeit seines Volkes erkämpfen, wenn er auch sterben müßte. Das willkührliche Verfahren, einen Theil der Züge des Bildes auf die Juden und überwundenen Könige überzutragen, zertrümmert die Einheit des Ganzen; denn augenfällig ist es nur eine Person, welche zur Sühne des Vergangenen leidet und stirbt, um Gott zu begütigen, damit er anbrechen lasse einen neuen Morgen besserer Zukunft. Das ist die Sitte der Propheten, dem Volke einen kommenden Glücksstand zu verheißen, wenn das alte Unrecht vergütet sei.

Ein leidender und sterbender Messias sagte den Wünschen eines Volkes nicht zu, welches sich unterdrückt, und in seiner Religion unter den Römern gekränkt fühlte, und sich nach Befreiung von der Fremdherrschaft sehnte. Die ernste und traurigste Messiasvorstellung mußte daher der angenehmen und tröstlichen weichen; aber vertilgte sie nicht: sie lebt wenigst zum Theile noch in der Auslegung des Jonathan, und bald werden wir von ihr noch mehrere Lebenszeichen finden.

Die Samariten erwarteten in den Zeiten des Erlösers den Messias, Joh. IV, 25. und wie es sich gemäß des beiderseitigen Hasses von selbst verstehet, nicht aus dem Volke der Judäer. Er mußte aus dem Stamme Ephraim oder ein Sohn Josephs sein. Dieser, der Sohn Ephraim, ist der Messias, durch dessen Hand Israel besiegen wird den Gog und seine Gehilfen am Ende der Tage [2]). Die Gemara

1) Vers 12. יפלג עדאה הלף דמסר למותא נפשיה :

2) ומשיחא בר אפרים · · · דעל ידו עתידין בית ישראל למנצחה לגוג ילסיעתיה בסוף יומיא : Pseudo-Jonathan, in Exod. c. XL. 11. Man vergl. den 1. Theil des Gutachtens, §. 49 S. 184.

von Babylon, Tractat Succa, nimmt dem Messias aus dem Hause David das Loos der Sterblichkeit ab, und ersah im Messias, dem Sohne Ephraim, den rechten Mann, auf welche sie den Tod überwälzen könnte [1]). Die Idee des sterbenden Messias tönte noch fort im Bewußtsein der Einzelnen wie eine halbvergessene Volksmeinung, und wechselte nur die Person, an die sie sich anhieng. Am ausführlichsten behandelt die Lehre von den beiden Messias das Buch Pesikta, eine Erklärung der drei letzten Bücher Mose, zusammengetragen aus alten Commentaren und thalmudischen Deutungen. Sie findet sich in der Parascha Balak: „Rabi Huna spricht namens des Rabi Levi, welcher unterrichtet ist, daß die Israeliten sich im obern Galiläa sammeln werden: über sie wird in der Mitte Galiläens Heerschau halten der Messias der Sohn Joseph. Diese und das gesammte Israel werden mit ihm hinaufsteigen gegen Jerusalem ...... Und von all diesen Vorgängen wird auch Gog und Magog hören, wird gegen sie aufrücken.... sich schaaren, und ihn (den Messias) morden außerhalb Jerusalems, und der Messias kömmt nimmermehr wieder [2])." Der Messias aber aus dem Hause David wird plötzlich erscheinen und sprechen: „ich bin der Messias; ich werde euch weise machen" u. s. w.

Der Glaube an den Tod des Sohnes Ephraim vererbte sich durch die Schriften der Rabbinen bis ins fünfzehnte Jahrhundert [3]). Sogar die Samariten, wir wissen nicht von welcher Zeit her, gaben sich dieser Meinung hin. Ihre Gelehrte behaupten, der versprochene Prophet (Deuteronom.

---

1) Lightfoot. horae hebr. in Act. Apost. C. I. 6.

2) אמר רבי הונא בשם רבי לוי מלמד שיהיו ישראל מקובצים בגליל העליון ויצפה עליהם משיה בן יוסף מתוך הגליל והם עולים משם וכל ישראל עמו לירושלם · · · · ואחרי כל זאת שומע גוג ומגוג ועולה עליהם · · · · והא נכנם והורג אותו בהוצות ירושלם · · · · ושוב לא ישוב משיח אחר : ad Numer. XXIV. 17.

3) Eisenmenger neu entdecktes Judenthum. II. Thl. C. 14.

XV, 17.) werde kommen, alle Völker werden ihm gehorchen, und an ihn glauben, und das heilige Gesetzbuch und den Berg Grisim, die Religion Moses des Sohnes Amram werde aufkommen, der erste Namen dieses Propheten, welcher auftreten soll, werde sein: ט, er werde sterben, und begraben werden bei Joseph dem Sohne der Fruchtbaren u. s. w. [1]) So hat sich die Vorstellung eines sterbenden Messias, unbeliebt beim jüdischen Volke, durch Umwege fortgepflanzt, und der Vergessenheit entzogen.

Bildliche Reden, in welchen Jesu seine Auferstehung vorher verkündigt haben soll.

(§. 112. S. 348—362.)

Nachdem sich der Erlöser in gemeiner unumwundener Rede über seine Auferstehung mehrmalen gegen seine Jünger ausgesprochen hat, wollen wir Andere nicht in dem Vergnügen stören, die bildliche Redensarten, durch welche Jesu dasselbe seinen Gegnern angedeutet hat, nach eigener Weise zu erklären.

Die Reden Jesu von seiner Parusie. Kritik der verschiedenen Auslegungen.

(§. 113. S. 362—380.)

§. 75. Im XXIII. Hauptstücke des Matthäus 34—39. findet sich eine Vorsagung Jesu von dem Untergange Jerusalems; bald aber nach einer kurzen Unterbrechung wird im XXIV. Hauptstücke dieser Gegenstand wieder aufgenommen, und ausführlicher besprochen nicht etwa in allgemeinen Ausdrücken, sondern mit Aufzählung der Begebenheiten, welche als Vorboten diesem tragischen Ereignisse vorangehen werden. Ich erlaube mir das geschichtliche Eintreffen derselben bei den Alten

1) Schnurrer, Samaritanischer Briefwechsel im Repertorium für biblische und morgenländische Literatur. IX. Thl. S. 28. Gesenius, commentat. de Samaritanor. theologia. 4. 1822. pag. 41. f.

nachzuweisen: Wetstein hat zwar die meisten der hieher gehörigen Stellen gesammelt; aber er ist nicht in allen Händen.

Die Apostel lenkten den Blick Jesu auf die Tempelbauten, welcher ihnen erwiederte, das Alles werde zu Trümmern gehen. Am Oelberge angekommen, fragten sie den Meister: welches ist das Zeichen deiner Ankunft, *σημειον της σης παρουσιας*, und des Abschlusses der Zeit? Vers 1—3. Jesu stellte diese Begebenheit nicht in die Ferne, und warnt die Apostel vor Menschen die kommen werden in seinem Namen, und sich für den Messias ausgeben werden, zählt sodann die Vorzeichen auf: es werden Kriege entstehen, Völker gegen Völker sich erheben, Königreiche gegen Königreiche. Man denke an die Kriege Nerons mit Britanien, aufgeregt durch ein kühnes Weib, mit Vologeses dem Parther und mit Thiridotes dem Armenier: Syrien in Gefahr, Gallien durch Vinder im Aufstande, Spanien abgefallen, endlich Palästina in Aufruhr. Es werden sich Hunger [1]) und Pest [2]) einstellen, und Erdbeben bald da bald dort [3]). Alles das ist jedoch nur der Anfang der Wehen. Vers 7, 8. Nach einigen Zwischensätzen, bezüglich auf die Schicksale der Jünger und ihre Zeitgenossen, fährt der Erlöser fort, daß Evangelium müsse *εν ὁλῃ τῃ οικουμενῃ*, und unter allen Völkern erst bezeugt und verkündet werden, dann komme das Ende. Vers 14. Der Ausdruck *ἡ οικουμενη* ist im Sinne jener Zeit, *πασα ἡ Ρωμαιων οικουμενη*, oder *ἡ οικουμενη ἡ ὑπο τοις Ρωμαιοις ουσα*, und im Uebermuth *ἡ Νερωνος οικουμενη;* er nimmt aber auch eingeschränktere Bedeutung an, Gutachten I. Thl. §. 30. S. 103, wovon hier die Rede nicht ist. Um den Herrn Doctor zufrieden zu stellen, bringen wir in Erinnerung, was I. Thl. §. 9. S. 28 und §. 16.

---

1) Joseph. Antiq. jud. E. III. c. 15. n. 3. *του δε πολεμου μικρον εμπροσθεν* · Sueton. in Ner. 45.

2) Tacit. annal. XVI. 13. Sueton. in Ner. 39.

3) Tacit annal. XIV. 27. Suet. in Ner. 20. Dio Cass. L. XIII. c. 28. *σεισμος εξαισιος*.

S. 54 des Gutachtens, bemerkt wurde: als Jerusalem fiel, war das Evangelium nach allen Richtungen in die Römerwelt ausgegangen: es war verkündet in Pontus, Galatien, Kappadocien, Bithynien und der Provinz Asien und, weiter östlich, in Babylonien. Es hatte zu Antiochen, der Hauptstadt von Vordersyrien, frühe festen Fuß gewonnen; ebenso in Phönicien, namentlich in Tyrus. In Europa hatte Macedonien und Achajen christliche Gesellschaften; in Italien zählte es Bekenner, wie z. B. in Puteoli; von Rom, dessen Glaube weit berühmt war, ist es überflüssig zu reden. Von da aus drang Cresces nach Dalmatien, Titus nach Gallien; Paulus hatte eine Wanderung nach Spanien beschlossen, und nach dem Zeugnisse des römischen Clemens unternommen.

Nachdem die Vorbedeutungen des nahenden Endes aufgezählt sind, gehet die Rede auf das Zeichen zur Flucht über, und empfiehlt, wenn es eingetroffen sei, schleunige Rettung: denn das Unglück werde so groß sein, daß die Vorwelt und Nachwelt kein ähnliches aufweisen könne. Würde dieser Zustand länger andauern, so müßte die ganze Bevölkerung zu Grunde gehen; nur wegen der Erwählten werden diese Tage verkürzt. Vers 15—22. Um diese Zeit werden falsche Messias und falsche Propheten aufstehen, und das Volk verlocken [1]); allein die Wiederkunft, *παρουσια*, des Menschensohnes sei nicht so sinnlich zu verstehen; sie werde über die Erde hinfahren, unbeachtet der Menge, wie ein gemeines Meteor. Vers 15—29. Bis Vers 29 und die zwei folgenden werden wir weniger beunruhigt; aber wo die Rede Jesu von seiner Wiederkunft sich in prophetischen Bildern erhebt, wird die bildliche Deutung weitläufig widersprochen. Die Verfinsterung der Sonne, des Monds und das Herabfallen der Sterne, das Einherziehen des Menschensohnes über den Wolken, das Zusammentrompeten durch die Engel müsse buchstäblich verstanden werden. Dieses angenommen, wird die Klage der Inconsequenz

1) Joseph. Antiq. jud. L. XX. c. 8. n. 5, weiter n. 6. und n. 10. Bell. jud. L. II. c. 13. n. 4. und L. VI. c. 5. n. 2.

werden. Auf diese Weise, in dieser Sprache, mit diesem prophetischen Bilderschmucke setzet sich die Rede fort: Es wird erscheinen das σημειον des Menschensohnes am Himmel, und alle Geschlechte des Landes werden weheklagen." Wenn nemlich schuldbeladenen Völkern die herannahende Bestrafung angekündet wird, stecket Gott ein נס, σημειον, den Heerbanner auf, um den sich die Streitkräfte sammeln, welche die Strafe vollziehen sollen; z. B. gegen die strafbaren Judäer erhebt er den Heerbanner, נס, für entfernte Völker, und pfeift ihnen von der Erde Grenzen herbei, und sieh! hastig eilen sie einher, Jesaj. V, 26. ein anderes Mal errichtet er den Heerbanner, um Judäa aufzufodern gegen seine Feinde, Jesaj. LXII, 10. 11. XI, 12. oder Heere aufzurufen zur Strafe Babels. Jerem. L, 1. 2. LI, 12. Stand das Heerzeichen נס, σημειον, dann wurde in die Trommete gestoßen, damit es die Völker hören, Jesaj. XVIII, 3. und ausziehen am Tage des Zornes, der Finsterniß und des Elendes gegen feste Städte und erhabene Thürme; Sophon. I, 16. oder Gott selbst erscheint, wirft die Lanze wie einen Blitzstrahl, man stößt in die Trommete, wenn er einherfährt auf Surmwolken des Südens. Zachar. IX, 14. So ungefähr werden sie sehen des Menschensohn, zur Bestrafung des jüdischen Volkes über den Wolken einherziehend, seine Wiederkunft bewerkstelligen. Mit ähnlichen Worten hat er sich als Messias vor den Hochpriestern erklärt: von jezt an werdet ihr sehen des Menschensohn . . . . kommend über den Wolken des Himmels. Matth. XXVI, 64. Sie werden sehen: wem könnte es unbekannt sein, daß ראה, ειδειν, in der biblischen Sprache auch wahrnehmen und erfahren bedeutet? Sie werden vom Himmel herab die Strafgewalt des Messias erfahren.

Noch ermangelt die Trommete zur Vervollständigung der prophetischen Darstellung großer Umkehrungen, die in Staaten und Völkern vorgehen; aber sogleich kömmt auch sie in Vorschein; nicht etwa zum Aufgebot feindlicher Heere, sondern *am* Ende der vollzogenen Bestrafung sendet der Menschensohn

seine Engel aus mit weit schallender Trommete; sie werden seine Auserwählten sammeln von allen vier Winden und vom äußersten Rande des Himmels bis zum andern Rande. Seine Auserwählten; das will sagen, Jene, die sich zu seinen Bekennern vereigenschaften, sie wird Er in eine nach allen Richtungen verbreitete Gesellschaft, in die Weltgesellschaft vereinigen, nachdem der Mosaismus aufgehört hat mit dem Falle Palästinens eine herrschende Religion zu sein.

Möchte es dem Herrn Doctor nicht gefallen haben, orientalische Bildersprache nach teutscher Prosa zu bemessen, so wären wir überhoben gewesen, eine Menge Blätter zu lesen, die uns bereden sollten, die Verse 29—33 des XXIV. Hauptstückes seien eine Abirrung des Erlösers von seinem Thema und eine vor- und rückwärts verbindungslose Einmengung des jüngsten Gerichtes, in den Vortrag von seiner Parusie oder Wiederkunft zur Bestrafung des Judenvolkes. Wir können nunmehr die entgegengesetzte Behauptung aufstellen, das XXIV. Hauptstück bewege sich bis ans Ende in wohlgeordneter Gedankenfolge, und die Rede vom jüngsten Gerichte beginne im Hauptstücke XXV, 31. und setze sich fort bis XXVI.

(Die Fortsetzung folgt.)

2.

Das christliche Bewußtsein ist auch das Licht, welches uns das heidnische Alterthum erhellet und begreiflich macht.

Mit der dem menschlichen Geiste angebornen Neugierde blicken wir gerne auf vergangene Zeiten zurück, und bestreben uns, Alles, was sich unter den Menschen und in der Natur ereignet hat, an das Licht des Wissens und Erkennens hervorzuziehen. Ein besonderes Interesse fesselt unsere Aufmerk-

samkeit an die menschlichen Schicksale und beurkundet unsere gemeinsame Sache. Da der Mensch ein Glied der Menschheit ist und nur durch Menschen wahrer Mensch wird, kann er sich auch nie ganz von der Menschheit trennen und für sich allein dastehen wollen. Oft ist es aber nur eine leere Neugierde, welche unsere Forschungen dem Alterthum zuwendet; oft auch nur ein Wissenstrieb, der sich mit dem einzelnen Faktum, dem aus der Kette gerissenen Gliede, begnügt, und nicht mehr dem Zusammenhang nachforscht, dem es angehörte und in dem es begriffen werden kann. Seltener sind diejenigen, welche das Alterthum, d. h. das geistige und politische Leben der Völker des Alterthums als Erscheinung eines tiefer liegenden Grundes begreifen wollen, die das ganze Leben der alten Welt unter einem und dem höchsten Gesichtspunkte zu begreifen suchen. Diese freuen sich zwar auch der neuen Entdeckung einer Scherbe, eines Petrefaktes, einer Inschrift u. d. gl. aus verflossenen Jahrhunderten, allein damit begnügen sie sich nicht, sondern dieses Alles liefert ihnen nur weitere Baumaterialien, um ihre Gesammtanschauung des Alterthums weiter auszubauen und das Verständniß desselben zu erweitern.

Betrachten wir nämlich die Erscheinungen des Alterthums nicht von einem höhern Standpunkte, nehmen wir nicht die Fackel zur Hand, welche allein auf Erden das hellste Licht verbreitet, so finden wir dort nur Dunkelheit, Zerissenheit, Planlosigkeit und Verwirrung. So bunt auch die Völker der alten Welt durch einander greifen, so verwirrt und trostlos es oft auch scheint, so dürfen wir doch den Faden nicht verlieren, an den Alles angereihet ist. Auf einem höhern Standpunkte, oder unter einem helleren Sonnenscheine — der Sonne der Gerechtigkeit — geht uns ein Verständniß des Alterthums auf, das wir nicht in demselben selbst finden. Vertiefen wir uns z. B. in die Geschichte eines Volkes, so erfahren und wissen wir viel von diesem Volke; allein schließen wir uns in den Geist desselben ein und bleiben wir

in demselben befangen, so gewinnen wir kein höheres Verständniß mehr von demselben. Es gewinnt hier den Anschein, daß ich mir selbst und Andern widerspreche, indem ich behaupte, daß die Geschichte, Religion, Literatur und Kunst nur in dem eigenthümlichen Geiste eines Volkes begriffen und nur aus diesem erklärt werden können, allein der Widerspruch ist nur scheinbar. Jede Erscheinung in der Menschenwelt kann allerdings nur in dem Grunde und Geiste begriffen und aus demselben erklärt werden, aus dem sie hervorgegangen ist, allein der Grund und Geist selbst kann nicht begriffen werden, wenn er nicht von einem höhern Geiste oder einem tieferen Bewußtsein aufgefaßt wird. Nur der höher Stehende, dessen Aussicht erweitert ist, kann das unter sich Liegende überschauen und beherrschen. Wollte z. B. ein heidnischer Grieche die Geschichte seines Volkes begreifen und erklären, so würde er sich stets im Kreise bewegen, denn er ist selbst in dem Geiste seines Volkes befangen und kann sich nicht über denselben erheben. Ebenso wenig kann ein Solcher die Religion und Wissenschaft seines Volkes wahrhaft verstehen, weil das Bewußtsein seines Volkes auch das seinige ist und ihm also ein höheres Bewußtsein mangelt. Wir kommen daher unserm Thema näher, das in der Behauptung besteht, daß demjenigen ein höheres Bewußtsein aufgegangen sein muß, der die alte Welt begreifen will, als das war, was sie beseelte. Was über uns erhaben ist, kann von uns wohl erkannt aber nicht begriffen werden, weil das Begreifen nothwendig dem Begreifenden eine höhere Stelle anweiset, als die ist, welche das Begriffene einnimmt.

Wenden wir uns zunächst zur Betrachtung der politischen Geschichte der alten Welt, und wir werden finden, daß wir dieselbe nur dann erst recht verstehen, wenn wir sie von einem höhern Standpunkte aus betrachten. Sammelt man alle merkwürdigen Handlungen der Regenten und des Volkes, alle denkwürdigen Schicksale und politischen Gestaltungen

desselben, und bringt man diese nicht nur in eine chronologische Ordnung und Uebersicht, sondern stellt sie auch in eine innere Verbindung wie Ursache zur Wirkung miteinander, so weiß man zwar die Geschichte eines Volkes, allein man hat sie noch nicht begriffen. Thut man einen Schritt weiter, und betrachtet man das politische Leben eines Volkes als die äußere und nothwendige Erscheinung von bestimmenden und bewegenden Ideen, so hat man zwar schon angefangen, sich ein höheres Verständniß der Geschichte aufzuschließen, allein dieses wird doch nur dann vollständig erreicht, wenn die bestimmenden und bewegenden Ideen selbst begriffen werden, die dem äußern und politischen Leben zu Grunde liegen. Hier fragt es sich nun, wie wir zum Verständniß jener Ideen gelangen, so daß wir die Geschichte eines Volkes wirklich begreifen. Dringen wir in den Geist oder die Ideen eines Volkes ein, so wissen wir zwar die einzelnen Erscheinungen des politischen Lebens aus denselben zu erklären, allein woher nehmen wir den Maßstab, mit welchem wir den Geist oder die Ideen desselben selbst messen oder würdigen können? Da dieser nicht in dem Volksgeiste selbst liegt, oder kein Gegenstand sich selber mißt, so müssen wir einen Maßstab von außen hinzunehmen. Der in der Entwicklung begriffene Geist begreift sich nur in dem Moment seiner natürlichen Entwicklung, noch nicht aber in dem, wozu er sich entwickelt, oder in dem Culminationspunkt seiner Entfaltung. Den Maßstab aber, mit dem wir die geistige Entwicklung messen können, finden wir nirgends anders, als in dem höchsten Selbstbewußtsein, das die Menschheit erreicht hat, und das zugleich das Ziel der geistigen Entwicklung bezeichnet. Wer sollte nun Anstand nehmen, wenn er anders unbefangen ist, zuzugeben, daß dieses höchste oder tiefste Selbstbewußtsein, durch welches uns alle Erscheinungen des Lebens klar werden, nur dem Christenthum zu verdanken ist? Erst wenn dem Menschen seine tiefste Bedeutung und höchste Bestimmung zum klaren Bewußtsein *aufgegangen ist*, begreift er sich in seinen Ideen und seinem

Leben und so auch Andere. Das Licht, nach welchem sich die alte Welt sehnte, aber nicht mehr sah, ist uns aufgegangen, und dient uns nicht blos dazu, die Gegenwart zu begreifen und in eine trostreiche Zukunft zu schauen, sondern auch einen das Dunkel der Vergangenheit erhellenden Blick rückwärts zu werfen. Das, was die alte Welt zu erstreben suchte, ihr aber nicht klar vor Augen schwebte, und sie daher nur auf vielen und großen Umwegen und Irrwegen vorwärts führte, ist uns klar geworden und leitet unsern Blick bei der Beurtheilung der alten Welt.

Weil der Geist nicht von seiner Natur ablassen und sich selbst aufgeben oder sich selbst vernichten kann, kehrt er immer wieder, wenn auch nach groben Verirrungen, zu sich selbst zurück. Das Gewissen, das klare oder dunkle Gefühl und Bewußtsein des Geistes von seiner Geistigkeit und freien Gesetzmäßigkeit, ist dem Menschen angeboren, um ihn stets an seine Natur und Bestimmung festzubinden. Der Geist trägt sein Gesetz selbst in sich, und vollzieht es durch sein freies Leben. Dadurch nun, daß mehrere oder viele Menschen zusammenleben oder in ihrem Leben einander begegnen, bildet sich zwischen den Einzelnen eine geistige Grenzlinie, die einem Jeden seinen freien Wirkungskreis anweiset. Das subjective Leben der Einzelnen, das an das gleiche geistige Gesetz gebunden ist, bekommt durch ein Volk, die Vereinbarung der Stammverwandten, eine objective Erscheinung und eine Macht im Staate, die der Einzelne nicht mehr überwältigen kann. Wann vermochte der einzelne Sittenlose und Lasterhafte, wenn er auch noch so mächtig war, das geistige Leben eines Volkes zu ertödten oder das Laster, die Entfernung des Geistes von sich selbst, dessen Unnatur, für immer und allgemein herrschend zu machen? Wenn auch der Mächtige und Einflußreiche sehr viel zum Sittenverderbniß beitragen kann, so kann er doch dem Geiste die Rückkehr zu sich selbst, zu seiner Natur und Bestimmung nicht für immer abschneiden. Von jeher blieb doch das Gefühl und der Sinn für Wahr-

heit, Recht, Sittlichkeit und Ordnung in der Menschheit und konnte nie ganz unterdrückt werden. Ist das nicht ein Beweis, daß der Geist das Gesetz seines Lebens in sich trägt, dessen er sich nicht ganz entschlagen kann? Wir finden daher in dem Völkerleben eine geistige Gesetzmäßigkeit, die der in der Natur entspricht, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Gesetzmäßigkeit eine unbewußte und unfreie ist, während sie dort mit Bewußtsein und Freiheit vollzogen wird. Wie wir daher in der Natur ein Reich, d. h. ein gesetzmäßiges Zusammenwirken aller Kräfte zu einem Zwecke erkennen, so finden wir auch in der Menschheit ein Reich, das aber des Geistes Natur gemäß ein freies oder sittliches ist. Hiemit haben wir den höchsten Begriff und die tiefste Erklärung unseres zeitlichen politischen Lebens gewonnen. Alles Volksthum und alle Staaten erscheinen uns, wenn wir die Menschheit in ihrem Wesen, ihrer Würde und Bestimmung richtig auffassen, als Bestrebungen ein sittliches Reich zu realisiren. Was die Völker des Alterthums gleichsam aus Instinkt, aus einem tiefen unklaren Drang des Geistes erstrebten, ist uns klar geworden, und wird als das Ziel unseres zeitlichen Seins und Wirkens erkannt. Was will das Christenthum anders, als das sittliche Reich in der Menschheit zu seiner schönsten Blüthe und seligsten Frucht entwickeln? Aus der richtigen Erkenntniß unseres Wesens und unserer Bestimmung oder aus dem tiefern Selbstbewußtsein, das die Sonne der Gerechtigkeit in uns erweckt hat, werden uns auch die Ideen erklärbar und begreiflich, welche die alten Völker bestimmten und bewegten. Es sind die Ideen, die nothwendig in dem Wesen des Geistes liegen und ihn treiben, dieselben zu realisiren, — die Ideen der Wahrheit, des Rechtes, der Freiheit, Sittlichkeit, Ordnung und Einheit. Betrachten wir alle Staatsformen des Alterthums als instinktartige Versuche und Bestrebungen, nach dem innern unbewußten Triebe die im Wesen des Geistes liegenden Ideen zu realisiren, oder ein wahrhaft menschliches Leben zu vollziehen, was wieder nichts

Anderes ist, als ein sittliches Reich zu gründen, so haben wir den Schlüssel gefunden, mit welchem wir das wahre Verständniß der Geschichte aufschließen. In dem Staatsleben sucht der Geist seine subjective freie Gesetzmäßigkeit äußerlich zu vollziehen.

Der innere nothwendige Drang des Geistes, der durch das ganze Alterthum hin nur ein dunkles bestimmendes Gefühl ist, dieser Drang, sich die äußern Bedingungen zu schaffen, unter welchen der Mensch ein wahrhaft menschliches Leben führen kann, ist der tiefste Grund und Anfang der Civilisation, und von diesem Standpunkte aus ist wohl auch die heidnische Geschichte zu betrachten. Wir finden daher in der Geschichte der Menschheit, wenn auch bei großen Verirrungen und Rückschritten ein stufenweises Fortschreiten zu dem, was wir als die Aufgabe des Völkerlebens betrachten. Das Streben der Völker geht immer mehr dahin, sich die Bedingungen immer vollständiger zu schaffen, unter welchen ein wahrhaft humanes, somit sittliches und freies Leben möglich ist. Bemerken wir nicht in der Geschichte der Völker, daß die Staatsverfassungen, die Regenten und Regierungen immer mehr Recht und Gerechtigkeit zu befördern suchen, daß alle Gesetze dahin zielen, die rohen Ausbrüche der Sinnlichkeit zu beschränken, und alle Anstalten des Staates dazu beitragen, daß ein wahrhaft humanes Leben sich unter den Menschen immer mehr entwickle? Unbewußt dienten Fürsten und Völker des Alterthums also der Realisirung eines sittlichen Reiches in der Menschheit, weil ihnen aber die Aufgabe ihres Lebens nicht bewußt war, so konnten auch leicht große und grobe Verirrungen stattfinden. Wir lesen mit Bedauren, wie einzelne Gewalthaber, wie selbstsüchtige Eroberer und entsittlichte Regenten Hemmnisse der Entwicklung eines sittlichen Reiches entgegensetzten, wie sie die Freiheit unterdrückten, die Menschen entwürdigten und ein sittenloses Leben beförderten; allein die wahre Menschheit konnte doch nie ganz ersticken, und der Drang des Geistes nach einem wür-

digern Leben und das Gefühl für Recht und Gerechtigkeit nie ganz unterdrückt werden. Aus dem Bösen hat sich oft Gutes erhoben, nicht aus seinem Wesen, sondern aus der Nothwendigkeit, mit der das Böse sich selbst aufhebt, um dem Guten Platz zu machen. Die Zeit des dunkeln Gefühls ist auch die der Verirrung und der Gewaltthat. Es gibt allerdings Parthien in der Geschichte der Völker, wo die lezte Spur einer moralischen Weltordnung verschwunden zu sein scheint. Betrachten wir die leichenvollen Schlachtfelder, wo Völker in wilder Wuth entbrannten und sich selbst mordeten, die Zeit der Revolutionen, Anarchien, des Luxus u. s. w., so möchten wir den Glauben an die Menschheit und eine sittliche Weltordnung verlieren; allein schauen wir auf die nächst folgende Zeit hin, so geben wir unsern Glauben doch nicht auf. Die schrecklichsten Verwirrungen und Verheerungen sind wie stürmische Gewitter vorübergegangen. Langwährende Kriege erweckten die Sehnsucht und Liebe des Friedens, Verwirrungen und Gewaltthaten veranlaßten aufs Neue Ordnung und Gerechtigkeitsliebe, und der Luxus und die Schwelgerei endeten mit Eckel und Leerheit, und schlugen in Mäßigkeit und Selbstbeherrschung um.

Haben die Römer könnte man hier fragen, durch ihre Eroberungen durch ihre blutigen Kriege und Schlachten, durch ihre Unterdrückung der Nationalfreiheit u. dgl. auch das moralische Reich in der Menschheit befördert? Auf den ersten Anblick möchte man diese Frage verneinen, allein fassen wir die Römer in ihrem Wesen und Streben näher ins Auge, so müssen wir gestehen, daß sie wirklich die höhern Zwecke der Menschheit beförderten, wenn sie diese auch nicht erkannten. Betrachten wir die Römer nur äußerlich, so sind sie ein herrschsüchtiges, ungerechtes, kriegliebendes und eroberungssüchtiges, auf die Freiheit der Völker eifersüchtiges Volk, allein betrachten wir auch die Folgen der Eroberungssucht, so finden wir hierin wirklich einen Fortschritt, zum Höhern und Bessern der Menschheit. Die Römer haben manches Volk unterjocht

und seiner Freiheit beraubt, das ist wahr, und thut manchem kosmopolitischen Herzen weh, allein welche Freiheit haben viele Völker verloren? Nur eine wilde Freiheit, eine solche, die sich nur auf die Marken des Landes bezog und das geistige Leben in einen stehenden Sumpf verwandelte, und ein mächtiges Hinderniß des geistigen Fortschrittes und einer edleren Cultur war. Es schmerzte die Völker allerdings der Verlust ihrer Freiheit, denn die Wunde thut weh, die ausgebrannt werden muß. Die Eroberungen der Römer haben manchen Tyrannen vom Throne gestürzt, dadurch aber der edleren Menschheit eines Volkes wieder Luft gemacht. Ihre sittliche Entartung mußten sie selbst durch ihre wilden Bürgerkriege büßen, die für sie die Aderläßen wurden, durch welche die heiße Fiebergluth ihres Wahnes gemildert wurde. Wir rühmen und freuen uns heut zu Tage noch, daß wir den Römern Trotz geboten und nie das römische Joch getragen haben. Was haben wir aber damit gewonnen? Nichts Anderes, als daß wir noch länger Germanen im eigentlichen Sinne des Wortes geblieben sind, das römische Recht erst später annahmen, das wir jezt noch schätzen und nicht mehr entbehren zu können scheinen, und endlich eben so wie andere Völker auf die zweite Herrschaft Roms vorbereitet wurden, welche nicht mehr durch Waffengewalt, sondern durch das Wort der Wahrheit und des Friedens regiert. Betrachten wir die Eroberungen der Römer noch in einer höhern Beziehung, so können wir nicht läugnen, daß der Umfang ihres Reiches und ihr Rechtszustand die äußere Grundlage eines höhern Reiches und einer höhern Gerechtigkeit wurde. Das Reich der strengen Gerechtigkeit verklärte sich bald zu dem der Liebe. Hieraus ersehen wir, daß die Eroberungssucht der Römer nur die Geburtswehen einer edleren Menschheit waren. So haben nun die Römer unbewußt einen höhern Auftrag vollzogen und ihre Bestimmung erfüllt; sie haben emsig an der Grundlage des Riesenbaues gearbeitet, welcher dazu bestimmt

wurde, alle Völker in sich aufzunehmen und ihnen eine sichere Zuflucht zu gewähren.

Hieraus erhellet, daß wir die Geschichte der alten Welt nur dann recht verstehen, wenn wir in derselben eine stufenweise Entwicklung eines moralischen Reiches erkennen, das sich oft unbewußt aus dem innern Drange des Geistes nach Freiheit und Sittlichkeit herauszuspinnen begonnen hat. Wo haben wir aber diese Erkenntniß gefunden, daß das politische Leben der Völker, auf einem geistigen Prinzip beruhe oder eine Offenbarung des freien sich sittlich entwickelnden Geistes sei? Wo anders, als in unserm eigenen Selbstbewußtsein? Warum hatten aber die alten Völker nicht auch dieses Bewußtsein? Oder ist hierin ein Unterschied zwischen der alten und neuen Welt zu läugnen? Da sind wir an dem Punkt gekommen, wo der stolze Verstand keine Antwort weiß und sich gefangen geben muß. Er sucht sich mit Nichtachtung der historischen Verschiedenheit selbst zu täuschen, indem er behauptet, unser tieferes Bewußtsein sei nur die Blüthe einer fortlaufenden natürlichen Geistesentwicklung. Warum ist das christliche Bewußtsein spezifisch verschieden von dem der Heiden? Allen wohnt derselbe Geist inne und doch besteht eine so große Verschiedenheit? Wie läßt sich dieß erklären? Gewiß nur durch die Annahme und Behauptung, die sich auf die Erfahrung stützt, daß der Mensch in der Entwicklung seines Selbstbewußtseins nicht selbstständig, sondern von Offenbarung, Unterricht und Erziehung abhängig sei. Unser Selbstbewußtsein ist nicht ganz die Erbschaft menschlicher Errungenschaft, sondern die Blüthe einer göttlichen Belehrung. Vermittelst dieser hat sich der Geist als ein freies Wesen erkannt, dessen Leben Wahrheit, Liebe und Freiheit, und dessen Bestimmung ist, ein Reich der Wahrheit, Liebe und Tugend in sich zu erbauen, und sich so als ein Glied in die Menschheit einzufügen. Erkennen wir dieses als das Wesen und die Bestimmung der Menschheit, so finden wir das moralische Reich nicht blos in der Natur und Bestimmung des Menschen

gegründet, sondern beziehen es auch auf einen absoluten Schöpfergeist. Weil sich der Mensch nicht als Selbstschöpfer erkennt, muß er sein Wesen und die freie Gesetzmäßigkeit seines Geistes als den realen Willen seines Schöpfers anerkennen. Die moralische Weltordnung, zu welcher sich das Völkerleben entwickelt, ist daher nicht blos eine nothwendige Entwicklung aus dem Menschengeiste, sondern ist der Wille eines absoluten Geistes, zu dessen Aehnlichkeit der Menschengeist erschaffen ist. Das Gesetz, das der Geist in sich trägt, ist daher der Wille des höchsten Geistes. Wir können daher die Geschichte, die Entwicklung der moralischen Weltordnung in der Menschheit, nicht blos an sich und für sich betrachten, sondern müssen sie stets auf den göttlichen Schöpferwillen beziehen. Die Geschichte der Völker hat daher durch den Geist des Menschen einen nothwendigen Zusammenhang mit Gott. Trennen wir die Welt und die Menschheit von Gott, so sind beide bedeutungs- und beziehungslos, ein leeres Nichts. Weil sich der Geist des Menschen nicht selbst den Trieb nach Wahrheit, Liebe und Freiheit gegeben hat, ist das moralische Reich in der Menschheit, ohne Beziehung auf den absoluten Schöpfergeist, ein Unding. Das Gesetz dieses Reiches ist Wahrheit, Liebe und Freiheit, welches frei vollzogen werden soll; wo aber ein Gesetz ist, da muß auch ein Gesetzgeber sein.

Wir verstehen also die Geschichte der Völker des Alterthums recht, wenn wir sie als die aus der Natur des Geistes hervorgehende und in dem absoluten Schöpferwillen wurzelnde Entwicklung eines moralischen Reiches betrachten, zu dem Gott stets in einem lebendigen Verhältniß steht und wo die Verletzungen der heiligen Gesetze sich selbst rächen, und zur Unterwerfung zurückführen. Diese Geschichtsauffassung kann aber nur stattfinden, wenn ein höheres Bewußtsein in dem Geiste erwacht ist, als das ist, das wir im Alterthum finden; daher konnte das Alterthum nie zum rechten Verständniß über sich selbst gelangen. Durch das christliche Bewußtsein allein haben wir den rechten Standpunkt erlangt, die Geschichte der alten

Welt zu begreifen und zu beurtheilen. Wer in dem Geiste der Zeit befangen ist, kann sich nicht als Beurtheiler über das Werk der Zeit erheben. Wer aber von dem christlichen Geiste, der kein Zeitgeist, sondern ein absoluter Geist ist, erleuchtet wird, der hat eine Leuchte gefunden, die ihm die dunkle Vergangenheit erhellet und in ihrer wahren Bedeutung darstellt. So sehr wir auch Thucydides und Tacitus als Geschichtsschreiber schätzen, so müssen wir doch gestehen, daß sie nie zu der Geschichtsauffassung gelangten, welche der christlichen nahe kommt. Wie hätten sie es auch vermocht, aus dem Dunstkreis ihres Zeitgeistes herauszutreten und sich über denselben zu erheben? Wir können an Thucydides nicht mehr rühmen, als daß er den ursächlichen Zusammenhang seiner Geschichte recht klar aufgefaßt und lichtvoll dargestellt hat, oder daß er die Ereignisse in den Gesinnungen und Bestrebungen seiner Zeitgenossen zuerst begründete und dann daraus hervorgehen ließ. Seine Geschichtschreibung ist ein reiner Krystall, der eine große Durchsichtigkeit hat und die Grundlage recht deutlich durchschauen läßt. An Tacitus bewundern wir den sittlichen Ernst, mit welchem er der alten bessern Zeit zugethan ist und die Gräuel der neuern Zeit in objectiver Klarheit darstellt. Bei all seiner Geisteskraft mit der er sich der Ereignisse bemeistert und diese sichtet, bleibt er doch in seiner Zeit befangen und vermag es nicht, sich zu einer höhern Anschauung zu erheben.

Wenden wir uns nun zu derjenigen Wissenschaft, von welcher man gewöhnlich glaubt, daß sie am wenigsten eines höhern Bewußtseins bedürfe, um wahrhaft begriffen zu werden — zu der Philologie, um auch hier zu zeigen, daß das wahre Verständniß der Geisteswerke der alten Welt nur von einem höhern Bewußtsein ausgehen könne. Um aber diese Behauptung zu rechtfertigen, müssen wir vorerst die einseitigen Begriffe von der Philologie beiseitigen. Unter Philologie versteht man nämlich oft nichts Anderes, als das *Sprachstudium* und das der dahin einschlagenden Fächer,

oder das Lesen und Erklären der klassischen Schriftsteller namentlich der Griechen und Römer. Da aber die Philologie das Verständniß der Geisteswerke des Alterthums nicht blos an sich, sondern in ihrem relativen Werthe aufschließen soll, so ist das Sprachstudium nur Bedingung oder der erste Schritt zu der Philologie. Mancher versteht und erklärt die klassischen Schriften, allein er versteht sie nur so wie sie obenhin vorliegen. Es kann Einer z. B. des Sophokles Tragödien, des Thucydides Geschichte, des Cicero's philosophische Schriften wohl verstehen, d. h. es können ihm alle Wörter, Sätze, die Gedankenfolge und die Ideenverbindungen klar sein, allein hat er damit auch schon das höchste Verständniß erreicht? Nein, es bleibt noch etwas übrig, um sagen zu können, man habe den Schriftsteller recht begriffen. Es ist nicht genug, den Schriftsteller blos aus sich, aus seinen Gedanken und Gefühlen zu verstehen, sondern man muß ihn, um ihn recht zu verstehen, aus einem Gegensatze begreifen.

Ich widerspreche daher denjenigen, welche behaupten, man könne einen Schriftsteller des Alterthums nur aus seinem Geiste erklären, indem ich der Ueberzeugung bin, daß ein Schriftsteller der alten Welt nur dann recht verstanden werde, wenn sein Geist von einem höhern Bewußtsein begriffen werde. Die griechischen und lateinischen Grammatiker haben die klassischen Werke ihrer Nation auch erklärt und zwar aus dem Geiste des Schriftstellers und der Nation, haben sie aber, da sie in demselben Geiste befangen waren, zu einem wahren und höhern Verständniß geführt? Nein, denn sie haben uns nur den grammatischen und antiquarischen Weg gebahnt. Da die klassischen Werke des Alterthums aus dem einem Volke eigenthümlichen dreifachen Bewußtsein, Gottes-, Selbst- und Naturbewußtsein, hervorgegangen sind, müssen wir vorerst die Beschaffenheit dieses Bewußtseins kennen, wenn wir zum wahren Verständniß derselben gelangen wollen. Es muß uns zuerst die eigenthümliche Weltansicht klar geworden sein, welche denselben zu Grunde lag, wenn wir in das tiefere

Verständniß derselben eindringen wollen. Fassen wir aber jenes dreifache Bewußtsein nicht in seiner relativen Bedeutung und natürlichen, historischen Entwicklung auf, so verstehen wir jene Werke nie richtig. Aus der Nichtachtung dieser tiefern Grundlage entstand die oft übertriebene Bewunderung und Vergötterung der alten Schriftsteller.

Das heidnische Bewußtsein kann sich nicht selbst begreifen und würdigen, weil ihm ein höherer Maßstab gebricht, uns dagegen ist ein absoluter Maßstab in unserm christlichen Bewußtsein gegeben, mit welchem wir das Bewußtsein und die daraus hervorgegangenen Geisteswerke der alten Welt messen und würdigen können. Wäre uns nicht ein höheres Licht aufgegangen, nimmer mehr wären wir im Stande gewesen, die gefeierten Geisteswerke des Alterthums nach ihrem wahren Werthe zu schätzen und zu würdigen. Das einzige Mittel, die Subjectivität vor dem beschränkten heidnischen Geiste zu bewahren, ist die Erweckung eines höhern Bewußtseins. Ist dieses erwacht, so bildet es von selbst einen Gegensatz zu dem das sich in den heidnischen Schriftstellern ausspricht, und je tiefer, heller und reiner es wird, desto fähiger ist es, die klassischen Schriften in ihrem wahren Werthe aufzufassen. Ein wahrhaft christliches Bewußtsein kann nimmer mehr ein heidnisches werden, weil der Geist die einmal erkannte Wahrheit nicht mehr als Wahrheit negiren kann. Die klassischen Werke des Alterthums müssen als historische Erscheinungen aufgefaßt und aus dem Fortschritt der Geistesentwicklung ihrer Zeit begriffen werden; damit sie aber so aufgefaßt werden, wird nothwendig zu ihrem Verständniß ein höherer Standpunkt erfordert als der ist, auf dem ihre Verfasser standen.

Das, was die Verfasser mehr fühlten als wußten, oder das, was bei ihnen mehr aus einem dunkeln Gefühl als aus einem klaren Bewußtsein hervorgegangen ist, muß in unserm Verständniß zum klaren Wissen erhoben werden. Die meisten **Philologen** verstehen nur die Sprache der klassischen Schrift-

steller und begnügen sich mit diesem Verständniß; können wir aber im Ernst behaupten, daß sie die Werke derselben wahrhaft begriffen haben, wenn sie blos wissen, was dieselben sagen wollten, den Geist derselben aber — ihre eigenthümliche Welt- und Lebensansicht nicht als einen bestimmten Grad der natürlichen und nothwendigen Geistesentwicklung aufgefaßt und ihre Geistesprodukte in diesem begriffen haben? Es gehört zum wahren Verständniß der klassischen Werke nicht nur, daß sie aus dem eigenthümlichen Geiste der Schriftsteller erklärt, sondern daß auch dieser Geist von einem höhern begriffen werde. Verliert man den Prozeß der natürlichen und nothwendigen Geistesentwicklung im Heidenthume aus dem Auge, so gewinnt man keinen Anhaltspunkt mehr, in das tiefere Verständniß der klassischen Werke des Alterthums einzudringen. Reißt man diese aus ihrem historischen Zusammenhange heraus, und betrachtet man sie ohne Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, d. h. ohne Beziehung auf die vorangehenden Stufen geistiger Entwicklung und unser absolutes Bewußtsein, so hat man nur Bruchstücke aus der großen Kette geistiger Bildungsstufen und weiß sie aus der Stelle nicht zu begreifen, der sie angehören. Nur jener Philolog wird die klassischen Werke der Griechen und Römer recht zu begreifen und zu erklären im Stande sein, welcher den Standpunkt gewonnen hat, auf welchem er die stufenweise aufwärts steigende Geistesentwicklung in der alten Welt überschaut, und diese als eine nothwendige, aus dem innersten Drange des Geistes nach Licht und Freiheit hervorgehende erkennt.

Diese Behauptungen werden am besten durch Beispiele klar gemacht werden können. Wann verstehen wir z. B. des Sophokles Tragödien in Wahrheit? Nicht dann, wenn uns diese klar sind, wie sie dem Buchstaben nach vor uns liegen, wenn wir den Inhalt und Zusammenhang derselben begreifen, wenn wir wissen, welche Gedanken und Gefühle der Verfasser darstellen wollte, sondern dann, wenn wir das dreifache Be-

wußtsein desselben, welches die Grundlage derselben bildet, als die Frucht der natürlichen Geistesentwicklung kennen und diesem relativen Bewußtsein unser absolutes entgegensetzen und dasselbe durch das unsrige begreifen. Wollen wir das tiefste Verständniß derselben gewinnen, so muß uns die Stufe der geistigen und somit auch religiösen Bildung des Verfassers klar geworden sein. Nachdem der Polytheismus so weit vergeistigt war und nun ethische Grundlage errungen hatte, so daß der Mensch über sich mit Gerechtigkeit waltende Götter anerkannte, und sein Thun und Lassen auf die gerechten Götter bezog, Glück als Belohnung und Leiden oder Unglück als Strafe der gerechten Götter für Befolgung oder Verletzung des göttlichen Willens ansah, war er der Idee einer moralischen Weltordnung nahe. Erst auf dieser Stufe der Entwicklung des Selbstbewußtseins konnte das Tragische zum Bewußtsein kommen und in der Tragödie zur künstlerischen Erscheinung gelangen. Sophokles erkennt daher den Menschen als ein freies Wesen, das durch seine Handlungen sich dem Willen der Götter entgegensetzen und sich die Strafe derselben zuziehen kann; allein die Freiheit desselben wird noch nicht als eine rein geistige und sittliche und der Wille der Götter noch nicht als ein heiliger, gerechter aber auch gnädiger erkannt. Die tragischen Leiden werden als Strafen für den Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, für Verletzungen der moralischen Weltordnung angesehen, allein bloß als Strafen ohne Beziehung des Leidens auf das Subject des Leidenden oder die moralische Besserung. Die Götter üben oft eine so strenge und neidische Gerechtigkeit, daß sie nicht nur an dem frevelnden Subjecte Rache nehmen, sondern auch die Nachkommen desselben so verleiten, daß sie aus freier Selbstbestimmung Verbrechen begehen, und auch der Rache der Götter verfallen. Da nun des Sophokles Tragödien auf einem unvollkommenen Begriff von einer moralischen Weltordnung beruhen, können sie nie recht verstanden werden, wenn wir sie nur durch diesen Begriff zu

begreifen suchen. Wer sagt uns aber, daß der Begriff des Sophokles von einer moralischen Weltordnung ein unvollkommener sei? Das sagt uns unser höheres christliches Bewußtsein, in welchem wir einen vollkommenen Begriff von dem moralischen Reiche in der Menschheit gewonnen haben, nach welchem wir den Menschen an sich, in seinem Verhältniß zu Gott und seinen Leiden anders betrachten als Sophokles. Nur in dem Lichte unseres Bewußtseins erkennen wir Sophokles Tragödien als relative Werke, als historische Produkte des selbst errungenen höhern Bewußtseins und fassen sie in ihrem bedingten Werthe und somit in ihrer wahren Bedeutung auf. Gehen wir bei der Beurtheilung derselben nicht von einem höhern Begriffe eines moralischen Reiches aus, so können wir leicht verleitet werden, sie in allen Beziehungen für unübertreffliche Muster zu halten.

Ebenso verhält es sich auch mit den philosophischen Schriften Platos; denn auch diese können uns nur durch ein vollkommneres Gottes-, Natur- und Selbstbewußtsein zum wahren Verständniß aufgehen. Die platonische Philosophie ist die höchste Blüthe der heidnischen Geistesbildung des griechischen Alterthums, das Produkt des heidnischen Monotheismus, so weit dieser ohne höhere Erleuchtung durch selbstständiges Denken erreicht werden konnte. Diese ganze Philosophie geht aus dem Gefühl und Bewußtsein der Unseligkeit des Menschen, wie er wirklich ist, hervor, welche ihren Grund in der Sünde hat, und hat sich zur Aufgabe gemacht, den Menschen geistig zu erlösen. Wir bewundern den tiefen Denker und wahren Menschenfreund an Plato, aber wie will er die Menschen erlösen? Nur durch die Belebung und Wiedererweckung der durch den Abfall von der Ideenwelt in dem Geiste des Menschen in Vergessenheit gerathenen oder verdunkelten Ideen, indem er die Unwissenheit als die Quelle der Sünde und Unseligkeit betrachtet. Was vermögen Ideen oder Kenntnisse, wenn das Gemüth, der Sauerteig des geistigen Lebens, von der Sünde und der Sündhaftigkeit durch-

drungen ist? So nahe man auch öfter Plato Christus bringen will, so bleibt doch für das wahrhaft christliche Bewußtsein eine ewige Scheidewand zwischen Plato's Philosophie und der christlichen Wahrheit. So sehr auch Plato seinen Gott vergeistigt hat, so ist er doch nicht der persönlich liebevolle Vater der Menschen und der alleinige allmächtige Schöpfer des Weltalls. Bei all den Vorzügen, die sich Plato als Philosoph erworben hat, blieb er doch nicht frei von den Verirrungen der Philosophie seiner und unserer Zeit. Plato erkannte und fühlte die Sündhaftigkeit und die daraus entspringende Unseligkeit des Menschen, konnte sie aber nicht anders als durch einen Abfall des Geistes von der Ideenwelt und die Einschließung desselben in den Leib wie in ein Gefängniß erklären. Wir müssen seinem guten Willen Dank wissen, daß er die Menschheit durch seine Philosophie erlösen wollte, müssen ihn aber auch bedauern, daß er ein für ihn unmögliches Werk zu unternehmen wagte. Plato verband mit Sokrates praktischem Streben noch die tiefe Speculation, und strengte sich an, durch diese Vereinigung den wahren Bedürfnissen des Geistes hilfreich entgegen zu kommen, allein in wie weit er dieses vermochte, ist allen klar, welche seine Philosophie kennen und von dem Christenthum lebendig durchdrungen sind. Wir sehen hieraus, daß wir die platonischen Schriften nur dann recht verstehen, wenn wir seine Philosophie als eine natürliche Entwicklung eines kräftigen Geistes begreifen, der ohne eine höhere Erleuchtung all seine Kraft anstrengte, um sich bis zum Lichte und Frieden des Lebens durchzukämpfen. Es erhellet auch hieraus zugleich, was für einen Philologen erfordert wird, wenn er Plato's Philosophie in Wahrheit begreifen will. Die Kenntniß der griechischen Sprache und des griechischen Alterthums ist allerdings eine Bedingung zu dem Verständniß derselben, aber nicht die höchste. Diese Philosophie kann nur wieder von einem höhern Bewußtsein richtig aufgefaßt und wahrhaft begriffen werden; denn lassen wir uns von Plato's Geist gefangen nehmen, so

sind wir nicht mehr frei und nicht mehr im Stande, uns begreifend über dieselbe zu erheben.

Wenn also die Philologie das rechte Verständniß der klassischen Schriftsteller des Alterthums aufschließen soll, so leuchtet von selbst ein, daß sie ihre Aufgabe nur dann erfüllt, wenn sie den Geist der Schriftsteller von einem höhern Standpunkte auffaßt und durch ein höheres Licht zu begreifen sucht. Ich wage daher die paradox scheinende Behauptung aufzustellen: Je besserer Christ der Philolog ist, desto besser versteht und begreift er die Schriften des Alterthums, d. h. je tiefer, reiner und vollkommener das christliche Bewußtsein in ihm erwacht ist, desto richtiger und tiefer weiß er die klassischen Werke des Alterthums aufzufassen und zu würdigen.

Ziehen wir ferner die Religionen des Alterthums in Betrachtung, so finden wir da ein buntes Gemisch von Vorstellungen, Ideen, Begriffen, Gebräuchen und Ceremonien. Wer entziffert uns die bunte und räthselhafte Mythenwelt? Es ist hier wieder nur das höhere Gottes- und Selbstbewußtsein, das durch das Christenthum erweckt wurde, und das auf diese graue Dämmerung des geistigen Lebens einen hellen und entwirrenden Schein wirft. Fassen wir den Mythus so auf, wie er uns überliefert wird, so stehen wir vor einem Gebäude, das uns stets verschlossen bleibt. Der Mythus ist eine starke und rohe Schale, die ein Kernchen birgt, allein diese will zerschlagen und das Kernchen gefunden sein. Um aber die Schale zu zerschlagen und das Kernchen zu finden, wird ein höheres Gottesbewußtsein erfordert, als das war, das den Mythus erzeugte. Nur ein höheres Gottes- und Naturbewußtsein kann Licht über die heidnische Geistesnacht verbreiten. Durch das christliche Gottesbewußtsein haben wir uns in unserm wahren Sein und richtigen Verhältniß zu Gott erkannt und sind in Stand gesezt, die religiösen Verhältnisse der heidnischen Welt recht zu verstehen und zu würdigen. Wie nothwendig ein höherer Einfluß zur

Erweckung eines tieferen Bewußtseins sei, als das der alten Welt ist, erhellet daraus, daß sich das Heidenthum trotz des unabweislichen Triebes, das Göttliche zu erkennen und sich zu diesem in ein gutes Verhältniß zu setzen, durch eigene Kraftanstrengung nicht mehr über den Polytheismus, Pantheismus rc. zu der wahren Erkenntniß Gottes erheben konnte. Die heidnischen Religionen sind daher ein Labyrinth, aus dem der Geist nicht mehr selbst einen Ausgang finden konnte. Der Mythus begreift sich nicht selbst, allein wir, die wir über den Mythus erhaben sind, begreifen ihn als eine nothwendige Anstrengung des Geistes bis zu dem Göttlichen vorzudringen und sich mit diesem zu vereinigen. Die Symboliken der Mythen sind auch eine neue Erscheinung und dürfen wohl als die Frucht eines höhern Bewußtseins betrachtet werden. Die christlich theologische Erkenntniß ist hier wieder die sichere Leiterin in der richtigen Auffassung und Beurtheilung der heidnischen Religionen. Nach dieser ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem höhern, absoluten Wesen, dem sich der Geist nicht mehr entziehen kann, als die gemeinsame Grundlage aller heidnischen Religionen zu betrachten. Dieses Gefühl drängt und treibt den Geist, dasselbe auch zu bethätigen und zu befriedigen. Da er aber durch die Sünde allmählig die ursprüngliche Offenbarung Gottes verloren hat, und aus dem natürlichen, wahren Verhältniß zu Gott herausgetreten ist, und dennoch seiner Natur nie ganz untreu werden kann; so befindet er sich in einer trostlosen Wüste, wo er nach Erquickung, nach Erkenntniß Gottes und Vereinigung mit Gott sucht und forscht: allein da sich die Idee Gottes in ihm verdunkelt hat, und nur ein dunkles Gefühl des Göttlichen geblieben ist, war er der Gefahr ausgesezt, mühesam vielerlei Irrwege zu durchwandern und dennoch nicht an dem ersehnten Ziele anzukommen. Alle Religionen des heidnischen Alterthums haben daher vor dem christlichen Gottes- und Selbstbewußtsein die Bedeutung, daß der Menschengeist nach einem innern nothwendigen Trieb nach

der Erkenntniß und Verehrung des Göttlichen strebt, von dem er sich abhängig fühlt, doch Beides nur bis zu einem gewissen Grad erreichen konnte. Die Religionen des Alterthums geben daher Zeugniß, daß der Mensch ohne Religion eigentlich kein wahrhaft geistiges Leben führt und doch durch eigene Anstrengung die verdunkelte Idee Gottes nicht mehr zur trostvollen Helle erklären und sich aus sich selbst mit der Gottheit vereinigen kann. Alle Religionen, so roh und unvollkommen sie auch sind, haben etwas Ehrwürdiges, denn sie verkleiden Ueberreste einer heiligen Uroffenbarung und beurkunden ein höheres Streben der Menschheit. Von dem ewigen Logos sind sie in jenem Zusammenhange ausgegangen und kehren zu demselben zurück. Der Logos ist daher als Ausgangs- und Endpunkt auch die Erklärung derselben.

Weil nun alle Religionen des Alterthums in dem Christenthum ihre Auflösung und Vollendung finden, können sie auch nur in diesem ihre wahre Erklärung finden. Alle Religionen des Alterthums sehnen sich nämlich nach einem persönlichen Gott und einem Erlöser, und finden diesen und *jenen* in der christlichen. Da wir nun durch unser christliches *Bewußtsein* auf einen hohen Standpunkt gestellt sind, wird uns auch das, was unter uns liegt, begreiflich. Erst nachdem wir zur Erkenntniß des ursprünglichen Zustandes der Menschheit, ihres Sündenfalles, Abfalles von Gott, ihrer Natur und Bestimmung und ihres wahren Verhältnisses zu Gott gelangt sind, begreifen wir die Religionen des Alterthums in ihrem Wesen und Zwecke und wissen sie recht zu würdigen. Obgleich der Geist durch die Sünde von Gott abgefallen ist und selbstständig dastehen möchte, so widerspricht dieser Zustand doch seinem wahren Wesen. Da nun der Geist sich nicht selbst aufgeben oder vernichten kann, drängt und treibt ihn sein innerstes Wesen, sich zu sich selbst wieder empor zu arbeiten. Eben der Umstand, daß die Sünde ihn nicht befriedigt, sondern nur entzweit, beunruhigt und verkümmert, beweiset, daß dieselbe seinem Wesen etwas Fremdes

ist und er in diesem nicht verharren kann. Die Oede, Leerheit und Unseligkeit des Geistes, welche er sich durch die Sünde bereitet, ist ein Zeugniß, daß der Geist des Menschen sich in der Sünde nicht befriedigen kann, und daß ihn sein Wesen nothwendig antreibt, sich von der Sünde frei zu machen und sich mit der Gottheit wieder zu vereinigen. Alle Religionen des Alterthums sind daher als Bestrebungen des Geistes zu betrachten, das verlorene Paradies wieder zu gewinnen, denn wir wissen vermittelst der göttlichen Offenbarung, daß der Geist des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, daß also dem Menschen die Idee Gottes und der Trieb nach dem Göttlichen angeboren ist. Obgleich durch die Sünde die in dem Geiste angelegte Idee Gottes und die ursprüngliche mit der Schöpfung des Menschen zusammenfallende Offenbarung Gottes sich verdunkelte und der Abfall von Gott das geistige Leben in Lüge und Unseligkeit verwandelte; so konnte der Geist doch seine ursprüngliche Natur und Bestimmung nicht aufgeben oder sich selbst vernichten, sondern suchte oft ohne Bewußtsein des Grundes und Zweckes nur nach dem dunkeln Gefühle der Abhängigkeit und Unseligkeit das zu erkennen, wovon er sich abhängig fühlte und durch die Vereinigung mit diesem ein seligeres Leben zu erlangen. Alle Religionen des Alterthums, mit Ausnahme des Judenthums, sind als aus dem Wesen und der ewigen Bestimmung des Geistes nothwendig sich entwickelnde Selbstanstrengungen des Menschen anzusehen, das Göttliche zu erkennen und sich mit diesem zu vereinigen, wobei allerdings jene andere und schlechtere Seite nicht verkannt werden soll, die, ein Product der Sünde, von Paulus so trefflich geschildert ist. Weil diese Auffassung der heidnischen Religionen sich auf die Natur und Bestimmung des Geistes gründet, ist sie auch die allein wahre. Nur auf diese Weise bringen wir Licht in das Dunkel der außerchristlichen Religionen, und werden in Stand gesetzt, diese in ihrer wahren Bedeutung aufzufassen. Woher nehmen wir aber das Licht,

das uns auch in dieser Beziehung das Alterthum erhellet? Es ist das christliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Nur wenn wir über den ursprünglichen Zustand des Menschen, seine Natur und Bestimmung, oder das ewige Verhältniß desselben zu Gott aufgeklärt sind, begreifen wir, daß der Geist sich nothwendig anstrengte, die verlorene Idee Gottes wieder zu gewinnen und durch Vereinigung mit der Gottheit den Seelenfrieden wieder zu erlangen. In den heidnischen Religionen selbst finden wir diese Aufschlüsse nicht, daher können sie nur in einer höhern Erkenntniß begriffen werden. Wer sich blos im Mythus selbst bewegt, oder nur den buchstäblichen Sinn desselben auffaßt, und in diesem nicht die nothwendige Anstrengung des Geistes erkennt, zum Lichte und Frieden durchzudringen und denselben nicht als Symbol ewiger, wenn auch dunkler Wahrheiten erkennt, kommt nie mehr zum wahren Verständniß desselben. Durch diese Auffassung allein werden wir auch in Stand gesezt, einen stetigen Zusammenhang und einen nothwendigen Fortschritt in den Religionen des heidnischen Alterthums wahrzunehmen und festzuhalten. Die geschichtliche Entwicklung der Naturreligionen hat ihren tiefsten Grund in der Natur und Bestimmung des Geistes, welcher er, weil er sie sich nicht selbst gegeben hat, sich nicht mehr entziehen kann. Nachdem die Sünde, die Unnatur des Geistes, die Wahrheit in Lüge und die Seligkeit in Unseligkeit verwandelt hatte, konnte der Geist dabei nicht stehen bleiben und sich beruhigen, sondern strengte sich nach seinem innersten und unabweisbaren Triebe selbst an, die Wahrheit wieder zu erkennen und den innern Frieden wieder zu erlangen, weil aber jede geistige Errungenschaft doch nicht befriedigen konnte, mußte er immer weiter streben. Jedes Ziel des geistigen Strebens wurde der Anfang eines neuen. Weil aber der Geist in der Entwicklung seines Selbstbewußtseins nicht selbstständig, sondern von dem Objectiven abhängig ist, konnte er nie mehr durch sich selbst zum wahren Gottesbewußtsein gelangen. Wie

der Mensch nur durch die Einwirkung der Natur und anderer Menschen zum Selbst- und Naturbewußtsein kommt, so erlangt er auch nur durch die Einwirkung des Göttlichen wahres Gottesbewußtsein. Wir erkennen daher aus der geschichtlichen Entwicklung der heidnischen Religionen, daß diese nie mehr aus sich selbst ohne Offenbarung zur Erkenntniß der absoluten Wahrheit gelangen konnten, und daß somit eine Offenbarung nothwendig war. Die Nothwendigkeit des göttlichen Einflusses, um das Bewußtsein des Geistes zum wahren Gottesbewußtsein zu entwickeln, beweiset auch die Relativität des menschlichen Geistes und seine nothwendige Gebundenheit an Gott, wenn er ein wahrhaft geistiges Leben entfalten will. Nur wenn wir die Religionen des heidnischen Alterthums von diesem Standpunkte aus betrachten, ist es uns auch möglich, die einzelnen Erscheinungen derselben an sich und in ihrem Zusammenhange zu begreifen. Auf der niedersten Stufe der religiösen Bildung finden wir mehrere Erscheinungen in dem Volksleben, welche uns ohne jene tiefere Auffassung unbegreiflich und lächerlich vorkommen; wenn wir sie aber als die nothwendigen Anfänge der Naturreligion betrachten, als nothwendige Anstrengungen des Geistes, zu sich selbst zu gelangen oder geistige Freiheit zu erkämpfen, dann erscheinen sie uns aber beachtenswerth, bedeutungsvoll und ehrwürdig. Welche Bedeutung hat z. B. die Magie auf der niedern Stufe religiöser Entwicklung? Wer das geistige Leben nicht tiefer auffaßt, den innern Drang des Geistes nach Wahrheit und Freiheit nicht erkennt, und den großen Gegensatz der christlichen Erkenntniß zu dem durch die Sünde verdunkelten und unseligen Geist des Heiden nicht ahnet, findet in derselben nur Thorheit und Ungereimtheit. Der Geist, der seinem Wesen nach Freiheit ist, wird durch sich selbst getrieben, diese zu behaupten und zu erweitern. Sobald also die Freiheit des Geistes zu erwachen beginnt, sezt er sich in einen Kampf mit der Natur, weil diese sich dem seiner wahren Freiheit noch nicht bewußten Geiste hindernd entgegensezt.

Das Gefühl der geistigen Freiheit sucht sich nun die Welt mit ihren Elementen zu unterwerfen und dienstbar zu machen, um alle Hindernisse der Freiheit zu beseitigen. Um nun die Herrschaft über die Natur zu erlangen, gebraucht der Mensch sein frei gebietendes Wort gegen die Natur wie gegen seines Gleichen und gegen die Thiere, und knüpft die Bannungs- und Zauberformel an materielle Dinge. Die Erscheinung der Magie in der historischen Entwicklung des religiösen Bewußtseins ist daher als die Morgenröthe der erwachenden Freiheit, als der niedere Anfang einer geistigen Bildung zu betrachten, zu der sich der Geist mühsam empor arbeitet. Die Magie spricht die Ahnung des Geistes aus, daß er über der Natur stehe und über diese zu herrschen berufen sei; daher ist sie auch der Versuch des Geistes, das feindliche Verhältniß, das zwischen dem freien Geiste und der Naturnothwendigkeit besteht, aufzuheben, sich der wahren geistigen Freiheit bewußt zu werden und diese in ein übergeordnetes Verhältniß zur Natur zu setzen. Die Magie ist also eine beachtenswerthe Stufe in der religiösen Entwicklung der Menschheit und die Bedingung des Erwachens einer wahrhaft geistigen oder moralischen Freiheit. Viel geistig höher steht schon das Volk, welches an Magie glaubt, als dasjenige, welches noch in dem Zustande der Thierheit sich befindet. Ebenso verhält es sich mit den Traumfesten; auch diese erscheinen uns unbegreiflich und lächerlich, wenn wir hierin nicht die sich selbst befreiende und nach Höherem ringende Natur des Geistes erkennen. Der Geist, der ein relatives Wesen ist, steht in nothwendiger Abhängigkeit von seinem Schöpfer. Wenn auch diese Abhängigkeit nicht zum klaren Bewußtsein kommt, so bleibt sie doch im Gefühl unvertilgbar. Ohne eine Beziehung zu einem Höhern zu nehmen, kann der menschliche Geist gar nicht zu einem wahrhaft geistigen Leben erwachen. Der Traum ist für den Menschen, der sich seiner Freiheit noch nicht bewußt geworden, eine unbegreifliche eigene Thätigkeit. Weil er die Geistesthätigkeit im Traume nicht als seine freie

Thätigkeit erkennt, schreibt er sie dem Einflusse eines höhern Wesens zu, und nimmt die Gesichte des Traumes als gebietende Winke einer höhern Macht. Die wachende Vollziehung des Traumes ist daher die Anerkennung eines mit höherer Macht gebietenden Wesens und der Abhängigkeit von diesem und der Unterwerfung unter dieses.

Nur aus der richtigen Erkenntniß des Geistes, seiner Natur und seiner wahren Bedürfnisse, die uns durch das Christenthum klar geworden sind, können wir uns auch die andern Erscheinungen in der religiösen Entwicklung des Geistes der Völker erklären. Die Idee Gottes, die wohl im Geiste des Menschen verdunkelt aber nie ganz ausgewischt werden kann, sucht unbewußt in der Außenwelt einen Gegenstand, in dem sie das Göttliche verwahren könnte. Je dunkler die Idee Gottes ist und je mächtiger noch die Außenwelt dem Geiste gegenübersteht, desto geneigter ist er, das Göttliche an sinnliche Objecte zu fesseln. Er steigt so nothwendig von dem Leblosen zu dem Belebten auf und fragt immer weiter, ob Dieses oder Jenes sein Gott sei. Von dem Fetisch geht er zu den Thieren und den Gestirnen über, und je mehr sich das Bild seines Gottes dem freien Menschen nähert, desto besser ist auch seine Religion. Diese immer zu Höherem aufsteigenden Religionsformen sind daher nur begreiflich, wenn wir sie als nothwendige Fortschritte des Geistes von der Naturnothwendigkeit zur Freiheit betrachten und in dem Wesen des Geistes begründet finden. Je mehr nämlich der Geist sich als eines freien Wesens bewußt wird und je lebhafter das Gefühl und je klarer die Erkenntniß der Abhängigkeit von einem höhern Wesen wird, desto weniger kann sich der Geist bei der sinnlichen Gestalt seines Gottes beruhigen, sondern desto mehr sucht er einen freien, geistigen oder persönlichen Gott. Zuerst macht der Mensch auf dieser Bildungsstufe seinen Gott sich gleich, und dann setzt er ihn mit höherer Macht und Intelligenz über sich und beginnt den Begriff eines moralischen Reiches zu bilden; denn mit der

Erhebung des Göttlichen zum Persönlichen beginnt der Geist sich als ein freies sittliches Wesen aufzufassen und die Welt unter die Herrschaft der Götter zu stellen. In dem Polytheismus leiht der Mensch seine Persönlichkeit dem Göttlichen und erkennt sich schon als ein den Göttern verwandtes Wesen. Mit dem Glauben an persönliche Götter erweitert sich der Umfang der religiösen Erkenntnisse, diese werden aber nicht in abstracten Sätzen, sondern in bildlichen Anschauungen dargestellt. Der Mythus, der Handlungen und Thatsachen in Beziehung auf die Götter darstellt, verbirgt unter seinem Gewande eine religiöse Wahrheit, die sich entweder als Tradition unter Verunstaltungen fortgepflanzt hat, oder aus den Bedürfnissen des Geistes erwacht ist. Wir können daher nicht zum wahren Verständniß des Mythus gelangen, wenn wir ihn nicht in dem unabweisbaren Ahnen und Suchen des Geistes nach Licht und Trost begreifen und als das Produkt des sich selbst befreienden Geistes betrachten. Welchen Sinn soll z. B. der Mythus von Psyche und Amor haben, wenn er nicht auf die tiefe Sehnsucht der Seele, aus den Banden der verfinsternden Sinnlichkeit, der Sünde und der Leiden erlöst zu werden, und auf die Kraft und Fähigkeit derselben, sich durch Büßungen und Selbstanstrengungen zu läutern und sich zu dem Göttlichen zu erheben und mit diesem sich zu vereinigen, bezogen wird. Wir gewinnen aber nur das rechte Verständniß dieses wie jedes andern Mythus, wenn uns der Geist des Mythus in seinem Abfall von Gott, in der tief in seinem Wesen haftenden Sehnsucht nach Wahrheit und Frieden und in seiner Hilfebedürftigkeit klar geworden ist. Das also, was der Mythus in dunkler Ahnung darstellt, ist uns durch das Christenthum zum hellsten Lichte aufgegangen. Nur auf dem Gipfel des absoluten Monotheismus können wir mit klarem Bewußtsein auf die geistigen Entwicklungen vergangener Zeiten hinabschauen, die sich zu einem höhern Lichte und tiefern Frieden emporzuarbeiten anstrengten, und sie in ihrem natürlichen und nothwendigen

Prozesse in all den Phasen verfolgen, welche die Geschichte der Menschheit darstellt.

Wie die Religion, so findet auch die Kunst des heidnischen Alterthums nur in der christlich-theologischen Erkenntniß ihre wahre Erklärung und Würdigung. Weil die wahre Kunst aus dem Subjecte des Künstlers hervorgeht und die subjective Fähigkeit zur Kunst durch die Religion, welche eine eigenthümliche Welt- und Lebensansicht enthält, bedingt ist, erhellet im Voraus, in welch genauem Zusammenhang die Kunst mit der Religion steht. Wenn die Kunst ideale Anschaunngen und edle Gemüthsstimmungen darzustellen hat, die auf höhern und ewigen Wahrheiten beruhen, so begreifen wir auch, welchen Einfluß auch die Religion auf die Kunst haben muß. Die Geschichte beweiset es auch, daß die Kunst immer in geradem Verhältniß zu dem religiösen Bewußtsein eines Volkes stand. Die Ansicht ist daher oberflächlich und der Geschichte widersprechend, welche die Kunst ganz von der Religion trennt. Je nachdem das religiöse Bewußtsein einer Zeit beschaffen war, je nachdem gestaltete sich auch die Kunst. Weil aber die Kunst ein freies Geistesprodukt ist, kann sie nur da ihren Anfang genommen haben, wo der Geist seiner Freiheit sich bewußt geworden und angefangen hat, ein sittliches Reich in sich zu erbauen. In diesem Zustande beginnt der Geist die Lebensverhältnisse und die Welt in einer höhern und schönern Beziehung aufzufassen oder seine edlere Subjectivität in das Leben hinauszureflectiren und einen idealen Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen. Worauf beruht aber dieser ideale Standpunkt und wodurch ist er bedingt? Durch das jedesmalige Bewußtsein, das eine Frucht der fortschreitenden Geistesentwicklung ist. Die Kunst beweiset daher die Sehnsucht des Geistes nach einem edleren und würdigeren Leben, und ihre Produkte sind auch geeignet, diese Sehnsucht und das Streben nach diesem zu befördern. Je nachdem aber der Geist sich seines wahren Lebens bewußt geworden ist, je nachdem widerstrahlt dieses in den Kunstgebilden. Weil

aber das Selbstbewußtsein durch das Bewußtsein des Göttlichen bedingt ist, steht auch die Kunst in enger Beziehung zu dem Göttlichen; jede wahre Kunst ist daher eine göttliche, d. h. sie hat ihren tiefsten Grund in dem Gottesbewußtsein und stellt göttliche Verhältnisse dar. Je reiner somit das Gottesbewußtsein ist, aus dem die Kunst hervorgeht, desto höher steht sie auch und desto mehr Werth hat sie. Diese Grundansicht ist auch der einzig richtige Maaßstab zur Würdigung der Kunstwerke. Aus diesen Bemerkungen erhellet nun schon, welchen Werth wir der griechischen Kunst beizulegen haben, die wir hier als Beispiel anführen, um zu zeigen, wie wir wieder nur durch das christliche Bewußtsein in Stand gesezt werden, die Kunst der alten Welt recht zu verstehen.

Weil die Kunst das subjective Geistesleben in sinnlichen Gebilden reflectirt, kann sie nur wahrhaft begriffen werden, wenn wir den Grad der historischen Entwicklung des geistigen Lebens kennen. Der subjective Gehalt oder geistige Inhalt der Kunst steht daher mit dem Grade der geistigen Bildung in directem Verhältniß. Da wir es hier beispielsweise mit der griechischen Kunst zu thun haben, müssen wir das subjective Geistesleben der Griechen etwas genauer in's Auge fassen, wenn wir dieselbe wahrhaft begreifen wollen. Nachdem der Grieche in seiner fortschreitenden Bildung das Bewußtsein eines freien sittlichen Wesens erlangt hatte, begann in ihm ein eigenthümliches subjectives Leben. Das Göttliche, von dem er sich abhängig fühlte und mit welchem er sich zu vereinigen strebte, mußte ihm jezt als ein freies persönliches Wesen erscheinen, das mit höherer Intelligenz und Macht über ihm steht. Weil er die Einheit des Göttlichen noch nicht fassen konnte, da ihm seine eigene subjective Einheit noch nicht zum klaren Bewußtsein aufgegangen war; so zersplitterte er das Göttliche in so viele göttliche Wesen, als er subjektive religiöse Richtungen und Beziehungen zum Göttlichen in sich fühlte und erkannte. Der große Fortschritt, den die Naturreligion im griechischen Polytheismus erreicht

hat, besteht daher darin, daß das Göttliche nun als persönliche Götter anerkannt wurde, welche mit Hoheit und Macht über dem Menschen stehen und in Gerechtigkeit die menschlichen Schicksale leiten. In dieser Ansicht bezog der Grieche sein inneres und äußeres Leben stets auf das Göttliche oder die gerechten Götter, und begann das Leben in seiner sittlichen Beziehung aufzufassen oder den Begriff eines sittlichen Reiches, einer moralischen Weltordnung in der Menschheit zu bilden. Um wie viel edler ist daher die Geistesverfassung und die Gemüthsstimmung der Griechen als die eines Menschen, der noch auf der niedersten Stufe der menschlichen Bildung steht. Kann daher das griechische Geistesleben nicht schon ein schönes genannt werden? Dem Bewußtsein des Göttlichen entsprach bei den Griechen auch vollkommen das Selbstbewußtsein, weil jenes aus diesem sich entwickelt hat. Der Grieche begann sich als ein freies Wesen zu erkennen, daher war es sein Hauptstreben, die erwachende Freiheit zu behaupten und immer mehr zu erweitern oder mit andern Worten: immer mehr eine moralische Person zu werden. Weil er sich aber noch nicht als ein rein geistig freies Wesen erkannte, war das Bewußtsein seiner Freiheit mehr das einer persönlich-politischen. Daher finden wir das Streben unter den Griechen vorherrschend, ein politisch freies Leben zu gewinnen oder Freistaaten zu gründen, und sich dadurch über die Naturnothwendigkeit zu erheben, daß sie sich entweder freiwillig der Natur hingaben oder die Hemmnisse der Natur mit aller Kraftanstrengung bekämpften. Das griechische Geistesleben ist daher diejenige Stufe der geistigen Entwicklung, wo der Mensch der geistigen Freiheit nahe steht. Durch die Befreiung von allen Hemmnissen des geistigen Aufschwunges strebte der Grieche sich zu dem Göttlichen zu erheben und sich mit diesem zu vereinigen. In dem Selbstbewußtsein nimmt der Mensch nothwendig zwei Richtungen, von welchen die eine nach oben, die andere nach unten geht. Weil die Natur zuerst das Selbstbewußtsein im Menschen weckt, wird sie

zugleich mit in das Selbstbewußtsein aufgenommen und miterkannt. Erkennt sich der Mensch als ein bewußtes freies Wesen, so muß er die Natur als ein bewußtloses und unfreies Sein ansehen; er stellt sich daher der Natur gegenüber in ein beherrschendes und unterordnendes Verhältniß. Weil aber der Grieche auf der Stufe seiner geistigen Entwicklung noch nicht zum Bewußtsein seiner geistigen Freiheit gelangt ist, fühlte er sich noch sehr von der Natur abhängig. Weil er aber doch seine geistige Freiheit retten wollte, kam er zu der Natur in ein doppeltes Verhältniß, denn einerseits suchte er die Natur zu überwältigen, um ein wahrhaft humanes Leben führen zu können, andererseits gab er sich der Natur hin, insofern diese sein sinnliches Leben nährte, beförderte und verschönerte. Da er in der Natur seine Ernährerin erkannte und in ihr ein stilles, harmonisches und zweckmäßiges Wirken wahrnahm, liebte er sie und suchte die Einheit und Ordnung derselben auf sein ganzes Wesen zu übertragen. Der Grieche war daher ein Sohn der schönen Natur; er warf sich der heitern und pflegenden Natur in die Arme und ließ sich von ihr gängeln.

Aus dieser Geistesbeschaffenheit und der ihr eigenthümlichen Gemüthsstimmung ging die griechische Kunst hervor und läßt sich nur in dieser wahrhaft begreifen. Die lebendige Einheit des griechischen Gottes-, Natur- und Selbstbewußtseins bildete daher auch das Ideal der griechischen Kunst oder die eigenthümliche Welt- und Lebensansicht der Griechen, aus welcher ihre Kunst hervorgegangen ist. Denkt man sich die Einheit dieses dreifachen Bewußtseins in einer Person lebendig oder wirklich, so ist diese der Heros. Der Heros bezeichnet auch so ganz recht den wahren Griechen, wie er nach seinem geistigen Leben beschaffen sein konnte und sollte. Herakles ist daher auch das Vorbild oder Ideal für den Griechen, denn in ihm stellt sich das griechische Leben in seiner relativen Vollendung dar. Herakles, der von den Göttern stammt, ist sich stets seines göttlichen Ursprungs bewußt;

all sein Ringen und Streben ist dahin gerichtet, sich aus allem Beschränkenden zu befreien, sich bis zu dem Göttlichen durchzuschlagen und sich mit diesem zu vereinigen. Er ist sich daher auch seiner Freiheit bewußt und strengt sich sein Leben lang an, diese zu erweitern, oder durch Selbstbeherrschung, Muth und Tugend sich dem Göttlichen zu nähern und alle Hindernisse hinwegzuräumen, die seinem erhabenen Streben entgegenstehen. Er will sich und Andern durch Bezwingung alles Feindseligen die Bedingungen eines edeln, wahrhaft humanen Lebens schaffen. Sein Dasein ist göttlichen Ursprungs und das Ziel seines Lebens die Vereinigung mit dem Göttlichen, der Weg aber hiezu ist Kampf, Mühe und Selbstüberwindung. Das griechische Bewußtsein ist in ihm ein lebendig gewordenes; er realisirt den Willen der Götter, die mit Macht und Gerechtigkeit walten, beweiset durch die That, daß er frei und zur Herrschaft über die Natur berufen sei. Wenn er auch das der Freiheit des Menschen Feindselige in der Natur bekämpft, giebt er sich doch mit Lust und Freude dem Wohlthätigen derselben hin und hört nicht auf, ein Sohn der freundlichen Natur zu sein.

Aus dieser subjectiven Geistesverfassung, die eine eigenthümliche Weltansicht in sich schließt, stammt die griechische Kunst und entspricht derselben auch; daher findet sie nur hierin ihre wahre Erklärung und Würdigung. In dem Zustande, in welchem der Mensch sich als ein freies Wesen weiß, das eine geistige Beziehung zu den gerechten Göttern hat und mit Kraft der Natur entgegentritt oder sich in sie auflöst, erwacht das Bild eines edleren menschlichen Lebens und der Kunsttrieb sucht dieses in seinen vielfachen Beziehungen sinnbildlich darzustellen. Die Götterideale sind es vorzüglich, die den Künstler beschäftigen und die er in erhabener Majestät darzustellen sucht. Die Götterideen eigneten sich vorzüglich für die plastische Kunst, während das menschliche Leben in seinen verschiedenen Beziehungen besonders der Poesie angehört. Weil also die griechische Kunst schon aus dem

Ideal eines edleren, humaneren Lebens hervorgegangen ist, ist sie auch wirklich eine schöne zu nennen. Die vielen Götterbilder sind daher auch eine wirkliche Erinnerung geworden, daß das Leben des Menschen eine Beziehung zu den lebendigen Göttern habe und daß sie mit Macht und Gerechtigkeit die Schicksale der Menschen leiten und die Darstellungen des Lebens zeigen, daß der Grieche sich anstrengte, sein Leben zu veredeln. Wenn wir nun auch die Geistesverfassung und die Geistesrichtung der Griechen eine schöne nennen, dürfen wir jedoch nicht vergessen, daß das Ideal der griechischen Kunst noch nicht das höchste und schönste ist. Ist das Ideal noch nicht das höchste und schönste, so kann die Kunst, die aus diesem stammt, auch noch nicht die edelste sein. Wir begreifen daher die griechische Kunst nur dann recht, wenn wir sie als die Blüthe einer natürlichen Geistesentwicklung ansehen, die schon schönere und edlere Früchte trug, als wir unter den Völkern treffen, die noch nicht die Geistesentwicklung der Griechen erreicht hatten. Betrachten wir aber die griechische Kunst als die Frucht einer gewissen natürlichen und nothwendigen Geistesentwicklung, und weisen wir sie einer bestimmten Bildungsperiode an, so wissen wir sie auch nach ihrem relativen Werthe zu schätzen, und werden uns hüten, wenn wir auch ihre äußere Vollendung bewundern, Bewunderer derselben in jeder Beziehung zu werden. Dienen uns auch die griechischen Kunstwerke wegen ihrer äußern Vollkommenheit als Muster, so kann doch ihr Geist oder das Ideal, das denselben zu Grunde liegt, nicht mehr das unsrige werden. Unser Ideal beruht auf einem andern und höhern Selbstbewußtsein, als das griechische war, denn es ist uns eine höhere Welt- und Lebensansicht aufgegangen, als wir bei den Griechen finden. An die Stelle der Götter ist Ein persönlicher Gott, ein heiliger Vatergeist getreten, nach dessen Ebenbild der Menschengeist geschaffen wurde, dessen Leben und Bestimmung ist, dem Vatergeiste an Wahrheit, Liebe und Seligkeit in Ewigkeit immer ähnlicher zu werden. Die Natur ist nicht

mehr eine selbstständige Macht, sondern die Schöpfung oder der reale Schöpfergedanke des weisesten Vatergeistes, über die der Mensch vermöge seiner Freiheit in Aehnlichkeit mit Gott zu herrschen berufen ist. Durch die christliche Wahrheit ist der Geist des Menschen tiefer in sich gegangen, hat sich tiefer erfaßt und hält sich enger zusammen, oder es ist ein tieferes Geistesleben in ihm erwacht. Die Phantasie wurde dadurch in Stand gesezt, höhere und edlere Ideale zu bilden und in Kunstwerken darzustellen, und das Gemüth wurde mehr geistiger, edlerer und würdigerer Gefühle fähig. Die einseitige Bewunderung der griechischen Kunst war von jeher das mächtigste Hinderniß der Schöpfung einer wahrhaft christlichen Kunst. Hätten wir gar keine griechischen Muster oder Vorbilder gehabt, und hätten wir uns bloß von unserer christlichen Welt- und Lebensansicht leiten lassen; so hätte sich frei und selbstständig auch eine christliche Kunst mit den Modificationen der Nationalverschiedenheiten gebildet. Aus dem Gesagten erhellet nun, daß wir nur wieder durch unser höheres und tieferes Selbstbewußtsein, das die christliche Offenbarung in uns erweckt hat, in Stand gesezt werden, die Kunst des Alterthums in ihrem bedingten Werthe aufzufassen und recht zu begreifen. Das in der Entwicklung niederer stehende Ideal kann nur von dem einer höhern Bildung des Geistes begriffen werden. Das Ideal der griechischen Kunst beruht noch auf einem unklaren Drange des Geistes, ein edleres und schöneres Leben zu entwickeln, allein wir, denen des Geistes Leben und Bestimmung klar geworden ist, begreifen das künstlerische Streben der Griechen als eines, das einer gewissen Periode geistiger Entwicklung und Bildung angehört. Wenn wir die griechische Kunst auch hoch schätzen und schön nennen, so vergessen wir jedoch nicht, daß sie noch nicht die Blüthe der höchsten Geistesbildung oder des höchsten menschlichen Selbstbewußtseins ist.

Wie aber die christliche Erkenntniß oder das christliche Bewußtsein das Licht ist, in welchem wir die Geschichte, Re-

ligion, Wissenschaft und Kunst der alten Welt recht verstehen, so geht uns auch nur durch dasselbe das wahre Verständniß des alten Testamentes auf. Es genügt dem wahren Verständniß hier wieder nicht bloß das Eindringen in den Geist der mosaischen Religion und Constitution, und die Erklärung aus diesem, sondern es fordert ebenfalls einen höhern Standpunkt, von welchem aus es erkannt und begriffen sein will. Wenn das alte Testament die Vorbereitung auf den neuen Bund genannt wird, so erhellet von selbst, daß die Vorbereitung nur aus dem begriffen werden kann, wozu sie vorbereitet. Das alte Testament findet daher nur in dem neuen, in welches es als in seine Spitze auslauft, seine wahre Erklärung. Nur aus dem entworfenen Plane und der wirklichen Ausführung eines Gebäudes werden uns die Vorbereitungen zu diesem begreiflich. Das Judenthum verhält sich zu dem Christenthum wie Mittel zum Zweck, und wie das Mittel nur durch den Zweck begriffen wird, so auch das Judenthum nur durch das Christenthum. Durch die göttliche Offenbarung, welche Jehova durch Moses den Israeliten zu Theil werden ließ, sollte sich Israel zu einem Volke Gottes constituiren und die theokratische Verfassung des jüdischen Staates sollte dem himmlischen Reiche den Weg bahnen. Die theokratische Einrichtung des jüdischen Staates sollte das ganze innere und äußere Leben des Volkes auf die Heiligkeit Jehovas beziehen und heiligen. Die Religion des Gesetzes sollte auf die der Freiheit und Geistigkeit vorbereiten und die Opfer und Ceremonien der Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit vorangehen. Das Gesetz hat daher keinen befriedigenden Sinn, wenn es bloß für sich, ohne Beziehung auf das neue Testament betrachtet wird. Es hält dem Israeliten in bestimmten Geboten und Verboten den heiligen Willen Gottes vor und will sein Leben stets an die Gerechtigkeit und Heiligkeit Jehovas knüpfen, allein da es als etwas Aeußeres an den Juden kommt und nicht ein inneres Lebensprincip geworden ist, ist es für denselben nur der Spiegel

indem er sich in seiner Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit erkennt. Indem nun das Gesetz das Bewußtsein der Sünde und die Sehnsucht nach der Erlösung von derselben lebhaft erweckte, ohne diese wirklich bewirken zu können, hat es nur einen Sinn, wenn es auf die Zeit der Gnade, der Erlösung von der Sünde und dem Tode, bezogen wird. Die Erfüllung dieser Sehnsucht und die wirkliche Erlösung werfen erst einen verklärenden Schein auf das Gesetz zurück. Der gesetzliche Gehorsam mußte sich in freie Liebe verwandeln, wenn das Gesetz einen vorbereitenden Einfluß auf die Subjectivität der Israeliten haben sollte. Weil die Erlösung von der Sünde subjective nur da statt finden kann, wo das Bewußtsein derselben und die Sehnsucht, von ihr befreit zu werden, lebhaft erwacht sind, so hatte das Gesetz die große Bedeutung und Bestimmung, die subjective Empfänglichkeit für die Erlösung vorzubereiten.

Welche Bedeutung hätte das Priesterthum in der *jüdischen* Theokratie, wenn nicht jener Hohepriester gefolgt wäre, der nicht aus der Zahl der Sünder ist? Das Priesterthum war ein nothwendiges Institut in der jüdischen Theokratie, um das Gesetz ins Leben einzuführen und das Volk auf die Erfüllung der Verheißung Gottes, welche er Abraham gegeben hatte, vorzubereiten. Das Priesterinstitut hatte daher die Aufgabe, den Buchstaben des Gesetzes zu beleben, das Verhältniß des Volkes zu dem gerechten und heiligen Jehova zu vermitteln, und das Bewußtsein der Sünde durch Opfer zu beruhigen und auf die Zeit der vollen Gnade zu vertrösten. Besonders war es der Cultus der die religiösen Bedürfnisse erwecken und steigern sollte, um das Volk der Verheißung Gottes immer mehr entgegenzuführen. Wir ersehen hieraus, daß das Priesterthum und der Cultus ihre wahre Bedeutung nur in dem finden, worauf sie vorbereiteten. Beide waren nicht für sich und die Gegenwart, sondern nur für die Zukunft, und können nur in dieser als ihrer Vollendung wahrhaft begriffen werden.

weil das ganze alte Testament eine Weissagung auf das neue ist, oder weil das Gesetz, das Priesterthum und der Cultus auf eine spätere und bessere Zeit hindeuten und vorbereiten, oder der ganze Geist des alten Testamentes ein Vorbereitungsgeist ist, finden wir unter dem israelitischen Volke eine religiöse Erscheinung, die wir bei keinem Volke des Alterthums treffen, — das Prophetenthum. Der Prophet ist derjenige Israelite, dem durch göttliche Vermittlung die Beziehung des Gesetzes und Cultus auf die Zeit der Erfüllung der Verheißung Gottes zum hellen Bewußtsein aufgegangen ist. Er hat daher auch die Aufgabe, das Bewußtsein der Verheißung Gottes und die Sehnsucht nach dem messianischen Reiche lebhaft in den Israeliten zu erwecken, und sie auf dieselbe vorzubereiten. In ihm ist das Gesetz klar und lebendig geworden, und er will den todten Buchstaben in Andern auch beleben. Weil der Prophet die Gegenwart stets auf die Zukunft bezieht, kann er nur durch diese wahrhaft begriffen werden.

Wir erkennen hieraus, daß das alte Testament nur durch das neue oder die christliche Erkenntniß recht verstanden werden kann, denn das alte Testament verhält sich zu dem neuen, wie der Mond zur Sonne; wie nämlich das Mondlicht nicht ohne das Sonnenlicht gedacht werden kann, so kann auch das alte Testament nicht von dem neuen getrennt werden. Wir könnten auch das alte Testament ein Räthsel nennen, das in dem neuen seine Auflösung gefunden hat. Daß das alte Testament zu dem neuen Bunde in diesem Verhältniß stehe und wir nur in diesem das wahre Verständniß desselben finden, lehrt uns Christus selbst, indem er bei Luc. 24, 44 zu seinen Jüngern sagte: „Das sind nun die Reden, die ich zu euch gesprochen, als ich bei euch war: daß nämlich Alles mußte erfüllt werden, was im Gesetze Moses, in den Propheten und Psalmen von mir geschrieben ist", und es in dem folgenden Verse heißt: „Alsdann eröffnete er ihnen das Verständniß, damit sie die Schriften

verständen. Und sprach zu ihnen: So ist es geschrieben, und so mußte Christus leiden, und am dritten Tage von den Todten auferstehen, und von Jerusalem an unter allen Völkern in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden verkündiget werden.“ Ebenso belehrt uns der Apostel Paulus Röm. 7, daß das Gesetz nur dazu diente, um das Bewußtsein der Sünde zu erwecken, und da es uns nicht von der Sünde befreien konnte, nur die Sehnsucht nach der Erlösung durch Christus zu beleben vermochte; denn er sagt V. 13: „Ja in ihrer ganzen Verwerflichkeit sollte die Sünde erkennbar werden durch das Verbot“. Und V. 24 und 25: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem Todeskörper befreien? Die Gnade Gottes durch Christum unsern Herrn!“ Was ist auch hier wieder gewonnen, wenn durch die Exegese blos einzelne Wörter, Redensarten, der Gedankenzusammenhang, Sitten, Gewohnheiten u. s. w. erklärt werden, das höhere und wahre Verständniß aber nicht durch ein höheres Bewußtsein aufgeschlossen wird. Geht die Erklärung von einem höhern Verständnisse des Ganzen aus, so wird sich auch das Einzelne leichter begreifen und erklären lassen. Nicht durch die Beschreibung und Erklärung einzelner Theile geht uns das wahre Verständniß eines Gebäudes auf, sondern nur durch die Auffassung des architektonischen Geistes, aus dem es hervorgegangen ist und seiner zeitlichen Bestimmung.

Diese Andeutungen mögen nun genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß wir nur durch die christlich-theologische Erkenntniß oder unser Bewußtsein, welches das Christenthum in uns erweckt hat, in Stand gesetzt werden, die Erscheinungen in dem Völkerleben der alten Welt, beziehen sich nun diese entweder auf die Geschichte, Wissenschaft, Religion oder Kunst, richtig aufzufassen und vollständig zu begreifen, weil nur ein höherer Geist einen niedererstehenden begreifen kann. Wir ersehen aus denselben, daß alles geistige Leben seinen innersten Mittelpunkt in dem Selbstbewußt-

sein des Geistes hat, daß alle geistigen Erscheinungen in geradem Verhältniß zu dem Grade und der Beschaffenheit desselben stehen und nur nach diesem wahrhaft begriffen und erklärt werden können. Wir erkennen aber auch ferner hieraus, daß das Selbstbewußtsein, welches das Christenthum in uns erweckt hat, das höchste ist, oder, weil es durch ewige Wahrheiten erweckt wurde und solche in sich schließt, dem relativen der natürlichen und nothwendigen Geistesentwicklung gegenüber ein absolutes genannt werden kann, und daher nur Demjenigen alle Erscheinungen des geistigen Lebens der alten Welt zum wahren Verständniß aufgehen können, der dieses absolute Bewußtsein erreicht hat. Weil das Alterthum in seinem eigenen Geiste befangen war, konnte es sich nicht selbst begreifen, allein wir vermögen es zu begreifen, weil wir nicht mehr in unserm creatürlichen Geiste befangen sind, sondern einen höhern Geist empfangen haben. Lassen wir daher diejenigen im Finstern wandeln, die von der christlichen Wahrheit nichts wissen wollen; weil sie die absolute Wahrheit verschmähen, werden sie auch die relative nie recht begreifen können. Benützen sie aber dennoch die ewigen Wahrheiten des Christenthums zur Wissenschaft ohne ihren Ursprung anzuerkennen, so sind sie selbstsüchtige und undankbare Menschen gegen Denjenigen, der jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.

Dr. D.

3.

Einleitung in das Leben Jesu.

„Dieses aber ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und daß ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen.“ Joh. 20, 31.

Die Welt kennt keine höhere Offenbarung als die durch den Sohn Gottes, und kein höheres Leben als das, welches

Christus der Menschheit mitgetheilt hat. Offenbarung aber und Mittheilung des Lebens sind überall auf das engste an die Person des Welterlösers geknüpft, und eben darum auch diese der höchste Gegenstand für die geistige Betrachtung.

Wir haben diese Betrachtung oft angestellt, und finden es in unserm Berufe, die Ergebnisse derselben in einer Darstellung des Lebens Jesu mitzutheilen.

Ehe wir aber an die wirkliche Darstellung des großen Gegenstandes, der den Inhalt gegenwärtiger Schrift ausmacht, kommen, scheint uns nothwendig, vorläufig dem Leser auseinander zu setzen, wovon wir bei unserer Arbeit ausgehen, worauf wir fortwährend bauen, und was wir im Allgemeinen und Besondern bezwecken.

Denn bei jeder schriftstellerischen Unternehmung muß vor Allem der Grundgedanke, von dem wir unsern Ausgang zu nehmen haben, und von dem Alles getragen wird, so wie der Zweck klar sein, den man zu erreichen strebt; die ganze und volle Aufgabe soll bestimmt vor das Bewußtsein hintreten, die man lösen will. Denn ohne das klare Bewußtsein des Gedankens, von welchem man ausgeht, so wie des Zieles, dem man entgegen strebt, mit Einem Worte, ohne deutliche Erkenntniß der ganzen und vollen Aufgabe, deren Lösung versucht wird, ist auch das Arbeiten und Mühen selbst unklar, undeutlich und unbestimmt, und es kommt in der Regel zu keinem gedeihlichen Ende, d. h. Zweck und Aufgabe werden überhaupt verfehlt.

Soll aber die Aufgabe bestimmt vor das Bewußtsein treten, so ist es nothwendig, vor Allem der Idee sich zu bemächtigen, die dem darzustellenden Gegenstande zu Grunde liegt und die, wie von ihr der Gegenstand selbst getragen wird, so auch in unserm Geiste sich wiederspiegeln muß, weßwegen sie gerade dasjenige ist, was das hellste Licht über Alles verbreitet. Nach der Idee des Gegenstandes richtet sich aber auch die Form seiner Darstellung: denn diese muß als eine wahre Form der Idee durchaus angemessen sein.

Ferner ist es, wenn der darzustellende Gegenstand in das Gebiet der Geschichte fällt, nothwendig, die Quellen anzugeben, aus welchen geschöpft worden ist; und endlich ist eine sach- und zeitgemäße Eintheilung vorzunehmen.

Mit dieser Auseinandersetzung und Erörterung der Aufgabe befaßt sich aber die Einleitung, die dem Ganzen vorausgeschickt wird.

Die Einleitung in das Leben Jesu beschäftiget sich daher zuerst mit der Bestimmung der Aufgabe, die sich der Zweck unseres ganzen Unternehmens von selbst stellt; sodann mit der Idee und der Form der Geschichte Christi; ferner mit der Angabe der Quellen derselben; und endlich mit der Eintheilung des Lebens Jesu in seine Perioden. Aber auch das ziemt dem Schriftsteller, die besondere Absicht nicht zu verschweigen, die er bei Bearbeitung seines Gegenstandes hatte, wenn dieses Besondere auch stets nur ein Moment des Allgemeinen sein kann, welches im ganzen Leben Jesu enthalten ist.

1. Bestimmung der Aufgabe im Allgemeinen.

Unsere Aufgabe ist keine andere, als die, das Leben Jesu so darzustellen, wie es in der Wirklichkeit war und ist: also ganz nach der lebendigen Wahrheit selbst. Damit ist von selbst ausgesprochen, daß wir keinen andern Gedanken in dieses Leben hineinlegen dürfen, als denjenigen, welcher der Eine, wahre und wirkliche Gedanke des Lebens Jesu ist, und daß wir eben so wenig etwas hinzuzusetzen als etwas hinweg zu lassen berechtiget sind, weil auch hiedurch nur Entstellung in das Ganze kommt. Die Grundregel also, von der wir uns leiten lassen müssen, ist keine andere als die, den innern Geist des Lebens Jesu überall walten zu lassen, so daß nur Er, und kein anderer zur Erscheinung kommt. Was daher von uns gefordert wird, ist eine durchaus treue, wahre und einfache Darstellung des Lebens Jesu, der nichts Fremdes beigemischt ist, und die,

da die Wahrheit sich selbst in Allem Zeugniß gibt, durch ihre eigene, innere Klarheit nicht weniger Allen verständlich sein muß, als es das Leben des Erlösers selbst durch seine göttliche Klarheit von jeher allen Jenen war, die aufrichtig Wahrheit und höheres Leben gesucht haben. Um aber diese Aufgabe auf würdige Weise lösen zu können, muß der Eine große Lichtpunkt im Leben und in der Geschichte Jesu, von dem aus Alles erhellt wird, zuvor gefunden und erkannt sein. Dieser Eine große Lichtpunkt aber ist die Idee des Lebens und der Geschichte Jesu.

2. Idee des Lebens und der Geschichte Jesu.

Leben und Geschichte stehen in dem Verhältnisse zu einander, daß die Geschichte, als wissenschaftliches Werk, die geistige Wiederholung des Lebens ist, so daß, wenn die Geschichte wahr sein soll, die Idee des Lebens auch die Idee der Geschichte werden muß. Was aber hier als Idee des Lebens Jesu zum voraus ausgesprochen wird, muß sich in der wirklichen Darstellung selbst erweisen und bewahrheiten. Hier also soll zum voraus nur das erörtert werden, was der Begriff: Christus in sich schließe. Der Begriff aber, wenn er sich in einem Leben verwirklichet, oder als verwirklicht gedacht wird, ist die Idee dieses Lebens, der ganze und volle Lebensgedanke. Das Leben Christi aber ist ein solches, welches in der Wirklichkeit vor uns steht, dessen Idee also in kräftiger Lebendigkeit sich der Anschauung darstellt.

Die Idee des Lebens Jesu ist aber die Idee des Lebens des Gottmenschen als des Welterlösers: — Jesus ist Gottmensch. In dieser Gottmenschheit liegt, daß er in sich die Gottheit und Menschheit lebendig mit einander vereinigt habe. Der Gottmensch ist daher Gott und Mensch, kein Mittelwesen, kein Halbgott, sondern derjenige, in dem Gott und Mensch zusammentreten, um die Eine Person des Gottmenschen zu bilden. Er vereinigte aber in sich die Gottheit *und die Menschheit*, auf daß er der Christus, der Erlöser,

der Heiland der Welt sei. — Kein Engel konnte dieses bewirken, noch weniger ein Mensch; sondern nur Gott allein; doch nur wenn er zugleich Mensch, d. h. wenn er Gottmensch war.

Folglich können wir die Idee seines Lebens so aussprechen: Jesus Christus, der Gottmensch ist Heiland und Erlöser der Welt.

Heiland und Erlöser der Welt ist aber Christus vorzugsweise durch drei große Thätigkeiten geworden, die wir die prophetische, die hohepriesterliche und die königliche nennen, welchen Thätigkeiten sofort die drei großen Aemter entsprechen, die die Aemter Christi sind, das prophetische nämlich, das hohepriesterliche und das königliche.

Je mehr diese drei Thätigkeiten in ihrem innern Zusammenhange mit einander den Beruf des Welterlösers bilden, und in dieser Verbindung den Mittelpunkt des Lebens Jesu ausmachen; desto weniger dürfen wir unterlassen, sie mit in die Idee jenes Lebens aufzunehmen, und ihre Bedeutung im Wesentlichen anzugeben.

Gleichwie einst die Wahrheit, welche von den Propheten des Alten Bundes verkündet worden ist, nicht eine menschliche war, sondern eine göttliche; eben so, und noch in einem viel höheren Sinne, ist die Wahrheit, die Christus verkündet, eine göttliche zu nennen, denn der, welcher sie an die Welt spricht, ist nicht etwa nur ein gottbegeisterter Mensch, sondern Gott selbst, ohne sich hiezu eines Menschen als eines vermittelnden Organs zu bedienen. In Christo also spricht Gott selbst zu uns, auf unmittelbare Weise. Darum ist die Wahrheit, welche er uns mittheilt, diejenige, welche in Gott selbst ist, daher die innerste, höchste und tiefste, und die Quelle aller übrigen Wahrheit. Sie ist der Grund des christlichen Erkennens, welches, aus dem Weltlichte stammend, das Wesen und die Verhältnisse der Dinge so erkennt, wie sie in Gott sind.

So aber, wie die Welt mit ihren Verhältnissen ihrem ewigen Begriffe nach in Gott ist, so ist sie nicht in der Wirklichkeit. Denn die Welt ist abgewichen von Gott durch die Sünde, und wie dadurch an die Stelle der ursprünglichen Wahrheit die Lüge getreten ist; so hat die Stelle desjenigen Leben's, das in Gott lebte, der geistige Tod eingenommen. Gleich wie nun aber Christus als Prophet die Lüge, welche durch die Sünde in die Welt gekommen ist, dadurch verdrängt, daß er die ewige Wahrheit lehrt; so vertilgt er auch als Hohepriester den Tod selbst, indem er die Sünde der Welt dadurch hinwegnimmt, daß er für die Sünder stirbt, und sterbend die Versöhnung des Menschen mit Gott vollbringt. Das ist der Begriff des hohenpriesterlichen Amtes Christi. Aber die That der Erlösung, obschon der göttliche Grund alles wahren Lebens und aller Verherrlichung, ist vor der Hand doch nur eine solche, die, als That Christi, außer uns ist, also die objective That der Welterlösung.

In dieser äußern Stellung zu uns kann und will sie jedoch nicht bleiben, sondern das ist ihr Wille, daß sie in unser eigenes Leben übergehe, und in unserm Innern sich nachbildlich wiederhole. Wenn aber so die objective, außer uns von Christo vollbrachte Erlösung in unser inneres Leben aufgenommen wird, und sich hier für uns, für unser Ich, für unser Subject vollzieht, wird sie zur subjectiven Erlösung, d. h. zur Erlösung eines jeden Einzelnen. Damit nun dieß geschehe, und damit alle Menschen, die in die Welt eintreten, Theil an der Erlösung nehmen, mußte Christus ein Institut, eine Anstalt gründen, in welcher er selbst immer bleibt, und vermittelst derselben er bis zum Ende der Tage lebendig durch das menschliche Geschlecht hindurchgeht als Prophet und als Hohepriester. Dieses Institut ist die Kirche. Sofern nun Christus die Kirche stiftete, sofern er in ihr immerwährend herrscht, und, indem er ihr das Gesetz des Lebens gibt, zugleich Alles so lenkt und leitet, daß ewig seine Wahrheit verkündet, und fortwährend sein versöhnender Tod ge-

feiert, dadurch aber sein hohepriesterliches Amt an den Gläubigen vollzogen wird, ist er König. Das Gesetz aber, das Gesetz des Lebens ist, wird für diejenigen, die ihm widerstreben, zum Gesetz des Todes. Darum ist in der Welt ein fortwährendes Gericht; und der Richter ist Christus. Richter aber ist Christus, sofern und weil er König ist.

So ist es nun klar, daß es die genannten drei Thätigkeiten Christi sind, durch welche er als Welterlöser und Weltheiland ein neues Bewußtsein, ein neues Leben und eine neue Zeit gestiftet hat, und durch welche er das ewige Leben fortwährend in der Menschheit vermittelt und entwickelt.

In dem, was der Gottmensch gethan, was er gewirkt und gestiftet hat, sind aber zugleich alle Momente des wahren Lebensprozesses enthalten, durch welche der Mensch mit Gott Eins wird. Er hat uns daher zugleich in seinem Leben ein hohes Beispiel hinterlassen, dem wir als dem göttlichen nachfolgen sollen. I. Petr. 2, 21. In dieser Beziehung genommen ist er das Urbild der Menschheit. Sowohl in dieser wie überhaupt in jeder Hinsicht ist es nach der Anschauung des Christenthums unsere Aufgabe, mit Christo in innige Lebensgemeinschaft zu treten. Nur in und durch diese Lebensgemeinschaft geht die erlösende Kraft Christi in uns über, oder werden wir in den Zusammenhang seines Erlösungslebens aufgenommen, und in diesem mit Gott versöhnt und Eins, welche Einheit mit Gott eben der Zweck der ganzen Erlösung ist. Auch dieses, daß wir mit dem Erlöser in Lebensgemeinschaft treten sollen, damit sein Leben in dem unsrigen sich fortsetze, und das unsrige in dem seinigen zu seiner rechten Wahrheit und zu seiner göttlichen Vollendung komme, gehört zur Idee des Lebens Christi und zu dem unermeßlichen Kreise der Wirkungen desselben in der Menschheit. Und dieses Leben, das durch ihn unser Leben werden soll, ist nicht etwa in einem bloßen Worte oder Satze ausgesprochen, sondern es ist uns in seinem gott-menschlichen Leben in wirklicher, geschichtlicher Wahrheit, in kräftiger That

wird, wie es in der Zeit auftritt, ist die Idee des Christenthums auch die göttliche Idee der Weltgeschichte, und die christliche Religion jener Mittelpunkt, um den sich Alles bewegt. In diesem innern Verhältnisse liegt daher, daß, wie die Geschichte Christi unsere Religion geworden ist, so unsere Religion wiederum die Geschichte Christi in uns auszuwirken bestimmt ist.

Wie aber das Leben des Erlösers ein solches ist, welches sich in dem unsrigen wiederholen soll; so muß auch unsere eigene Natur eine solche sein, in welcher sich jenes heilige Leben gleichsam wiederholen und fortsetzen kann. Dieß nun ist in jenem lebendigen Zusammenhange nicht nur vorausgesetzt, sondern es bethätigt sich auch in der Wirklichkeit bei Allen, welche mit Christus als dem Erlöser sich verbinden. Daher kommt es auch, daß uns der Geist der Geschichte Christi ganz anders ergreift, als der Inhalt jeder andern gewöhnlichen Geschichte. Denn mit diesem Geiste quillt in uns selbst ein neues, höheres geistiges Leben, dieses Leben bildet eine neue heilige Geschichte, und in dem Anfange dieser neuen heiligen Geschichte erblicken wir prophetisch die ganze Zukunft, die Vollendung des Lebens der Welt, welche die Verklärung im Reiche Gottes ist.

Und nun werden wir begreifen, was es heiße, wenn Christus von sich selber bekennt: ich bin das Licht der Welt [1]), der Weg, die Wahrheit und das Leben [2]), und wenn von ihm die Apostel sagen, er sei der Anfänger und Vollender des Glaubens [3]), der Urheber des Lebens [4]), der neue und lebendige Weg [5]), der Grund- und Schlußstein [6]), und in Christo soll sich

1) Joh. 8, 12. 12, 35. 36. 46.
2) Joh. 14, 6.
3) Hebr. 12, 2.
4) Apostelgesch. 3, 15. 1 Petr. 2, 4.
5) Hebr. 10, 20.
6) 1 Kor. 3, 11. Eph. 2, 20 — 22.

Alles gründen und Alles soll in ihm wurzeln [1]). Eben so wird es auch nach dieser kurzen Auseinandersetzung Jedem klar sein, welche Tiefe in den biblischen Aussprüchen liege: „Auch der Geist bezeugt es, daß Christus die Wahrheit ist. Wer nun an den Sohn Gottes glaubt, der hat dieß Zeugniß Gottes in sich selber; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der erklärt ihn für einen Lügner, weil er dem Zeugnisse nicht glaubt, das Gott selbst von seinem Sohne abgelegt. Es beruhet nun auf diesem Zeugnisse, daß Gott uns ewiges Leben gegeben, und daß dieses Leben in seinem Sohne ist. Wer den Sohn hat, der hat dieß Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat dieß Leben nicht. Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns den Sinn gegeben hat, den wahrhaftigen Gott zu erkennen; ja vereint sind wir mit dem Wahrhaftigen in seinem Sohne. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben" [2]).

Nehmen wir alle bisher angedeuteten Momente zusammen, und setzen wir sie so, wie sie in und durch einander sind; so erhalten wir das Leben Jesu so, wie es ein Ganzes, oder wie es System, als dieses aber die vollkommenste Harmonie ist. Und zwar ist diese Harmonie eine zweifache, eine innere und eine äußere: eine innere in Absicht auf das Leben Jesu, wie es sich in sich selber als eine organische Einheit zusammenschließt; eine äußere in Betreff des Zusammenhanges mit der Weltgeschichte und des göttlichen Rathschlusses, der eben als Plan der Erlösung durch die Geschichte der Welt hindurchgeht. Das innere Lebensprincip in Christo ist ein geschichtbildendes Princip nach Außen im Großen geworden, und wo sich immer dieses letztere in seiner Reinheit und Wahrheit entfalten kann, da wird sich stets auch das Innere des Lebens Christi nach der ganzen Größe und Göttlichkeit seines Wesens im verklärten Leben der Menschheit so ausgestalten, daß das

1) Kol. 2, 6. 7.

2) 1 Joh. 5, 6. 10. 11. 12. 20.

Höhermenschliche im Leben des erlösten Geschlechtes nur abgeleitet werden kann aus dem Gottmenschlichen seines zweiten Stammvaters.

3. Form der Geschichte Jesu.

Soll die Geschichte Jesu ein treues Abbild seines Lebens sein; so muß sich dieses Leben in der geschichtlichen Darstellung gleichsam wiederholen, und nur diese ideale Wiederholung ist die Geschichte Jesu in ihrer Wahrheit und Reinheit. Damit ist nun auch die Form vorgeschrieben, in welcher das Leben Jesu dargestellt werden soll; denn diese Form ist uns durch das wirkliche Leben des Gottmenschen dadurch selbst vorgezeichnet worden, daß es uns erschienen ist. Jeder Inhalt führt sich in seine Form selbst ein, und nur diese Form, in welche sich der Inhalt selbst einführt oder eingeführt hat, ist die wahre und wesentliche Form. Jede andere Form ist eine willkührliche und unwahre. Es entsteht somit für uns die Aufgabe, uns in das Leben des Welterlösers zu versenken, es in seiner Wahrheit und Wirklichkeit vom Anfange bis zum Ende zu erkennen und insbesondere die Eine Idee stets vor Augen zu haben, die seiner ganzen Erscheinung zu Grunde liegt, und die sich eben darum auch überall im Einzelnen ausspricht. Tritt auf diese Weise die heilige Gestalt des Gottmenschen vor uns hin, und zeichnen wir sie gerade so in der Darstellung nach, wie sie vor uns in lebendiger Wahrheit und Kraft hingetreten ist; dann wird die in sich selbst vollendete Darstellung der Geschichte Jesu auch die rechte Form dieser Geschichte sein.

Obschon wir auf das, was in älterer und neuerer Zeit die Kritik in Absicht auf das Leben Jesu gethan und geleistet hat, stets die gehörige Rücksicht genommen haben; so lag uns doch bei dem gegenwärtigen Unternehmen nicht daran, kritische Untersuchungen, etwa über die Aechtheit und Unverfälschtheit der heiligen Schriften mit aufzunehmen, und *um so weniger*, je gewisser es ist, daß die Resultate einer

wahren Kritik stets nur jene Aechtheit und Unverfälschtheit außer Zweifel gesetzt, und eben dadurch die Glaubwürdigkeit und Treue der evangelischen Berichte über die Lebensgeschichte Jesu von ihrer Seite aus begründet haben. Wenn daher unsere Schrift mit diesen Resultaten einer wahren Kritik einerseits zwar ganz übereinstimmt; so ist sie doch anderseits nicht selbst eine kritische Geschichte in dem Sinne zu nennen, als ob sie solche Forschungen vor den Augen des Lesers anstellte und Einwürfe, die dießfalls erhoben worden sind, widerlegte.

Dagegen macht sie Anspruch darauf, einem andern tief gefühlten Bedürfnisse entgegengekommen zu sein, das bei den blos kritischen Darstellungen immer sehr wenig befriedigt worden ist. Denn während sich die Kritik gleichsam mit den Außenwerken der Geschichte Jesu beschäftigte, entweder um sie, wie die negativkritischen Bestrebungen besonders unserer Zeit, niederzureißen, oder wie die positiven, sie aufzubauen und zu befestigen, wurde dem Innern, also gerade der Hauptsache, jene Aufmerksamkeit nicht gewidmet, die gefordert wird, wenn das ganze und volle Bild des Erlösers in Kraft und Leben vor uns hintreten soll. Indem wir uns nun in gleichem Grade mehr diesem Innern zuwenden, ist es unsere Absicht, gerade die tiefsten, feinsten und leisesten Züge des Lebens Jesu aufzufinden, um sie sofort in solcher Weise zusammenzustellen, daß sie, organisch mit einander verbunden, wahr und treu jene heilige Gestalt bilden, die, wie noch keine, über unsere Erde gegangen ist.

4. Quellen der Geschichte.

Als Jesus öffentlich zu lehren und zu wirken anfing, sammelte er um sich die Apostel, die seine Lehren hören und seine Handlungen sehen sollten, damit sie einst Zeugniß geben könnten von beiden. Zu diesem Ende erklärte er ihnen in seinem engern Umgange Manches, was sie zu einem nähern Verständnisse seiner göttlichen Sendung führen mußte. Es ist somit der lebendigste Zusammenhang, in welchen sich der

göttliche Meister mit seinen Jüngern setzte, um sie zu lebendigen Zeugen heranzubilden; und es ist eben dieser Lebenszusammenhang, auf welchen sich später die Jünger als Zeugen für Christus beriefen, wie dieß insbesondere Johannes in den denkwürdigen Worten ausgesprochen hat: Was vom Anfang her war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir genau beobachtet und mit unsern Händen berührt haben, in Beziehung auf das Wort des Lebens, — ja erschienen ist das Leben, wir haben es gesehen und sind seine Zeugen, und verkündigen euch das Leben, das ewige, das beim Vater war, und uns erschienen ist, — was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft eine Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo [1]). So entstand, wie überhaupt die lebendige Anschauung nur aus dem Leben selber ist, in den Jüngern das lebendige Wissen von dem Erlöser, indem er es in ihnen selbst durch persönliche, wirkliche Gegenwart vermittelte. Sie schauten das Leben und hörten des Lebendigen Stimme. Endlich versprach und sandte er ihnen noch den heiligen Geist, der in ihnen das volle Bewußtsein von der Erscheinung Christi und das wahre Verständniß seines Lebens bewirkte. Dieses Bewußtsein und dieses Verständniß lebt aber in der Kirche beständig fort, und es ist darum die Kirche, die uns, während sie die Idee vom Leben Jesu lebendig festhält, in jenes Bewußtsein und Verständniß immerwährend einführt. Eben so ist mit dem wahren Verständniß auch die wahre Deutung des Lebens Jesu stets verbunden, die, wie jenes, in der Kirche zu suchen ist. Das christlich-religiöse Selbstbewußtsein ist in seiner historischen Entwicklung in der Kirche; hier hat es sich ausgebildet und in seine Momente entfaltet. Die Thatsachen und Begebenheiten der heiligen Geschichte sind aufs Innigste verflochten

1) 1 Joh. 1, 1—3.

mit dem christlichen Lehrbegriffe, der als solcher schon der Lehrbegriff der Kirche, als dieser aber der Inbegriff ihres Selbstbewußtseins ist. Indem aber die Kirche die ewige Wahrheit der Offenbarung erkennt und festhält, erkennt sie auch immerwährend und hält dasjenige fest, was die Grundlage sowohl als den Mittelpunkt der Offenbarungswahrheit selbst bildet, — das Leben Jesu. Auch ist dieses Leben so sehr in alle Institutionen der Kirche eingedrungen, die es selber fortwährend belebt, so sehr ist die Geschichte des Weltheilandes in Alles verschlungen, was die Kirche spricht und was sie als heilige Handlung vollbringt, daß in der That nur das Leben Jesu die Kirche, und nur die Kirche das Leben Jesu deutet und erklärt. Und so von den Aposteln und Evangelisten an bis auf unsere Zeit herab.

Von dem nun, was das christliche Urbewußtsein über das Leben des Welterlösers enthält, ist, wenn schon nicht im besondern Auftrage Christi, so doch gewiß nach dem Willen der Vorsehung von solchen, die innern heiligen Drang dazu fühlten, ein großer Theil niedergeschrieben worden: und das sind die *schriftlichen* Quellen des Lebens Jesu. Dazu gehören aber nicht nur die E v a n g e l i e n, sondern auch die A p o s t e l g e s c h i c h t e und die B r i e f e der Apostel, weil auch diese durchaus nothwendig sind, wenn wir wissen wollen, welche Anschauung diejenigen von dem Leben Jesu gehabt haben, denen er sich ganz besonders enthüllt hatte, und denen zum vollen Bewußtsein von seiner Erscheinung der Geist Gottes gegeben war. Das Bild daher, das diese Schriften neben den Evangelien, welche durch jene zudem vielfach noch erklärt werden, von Christus entwerfen, gehört nothwendig zu dem Einen großen Bilde des Gottmenschen.

Auf solche Weise ergänzen sich nun auch die Quellen. Die Evangelien enthalten den Körper der Geschichte Jesu. Die Briefe der Apostel sammt der Apostelgeschichte geben ein weiteres Verständniß von derselben; die Kirche aber verleiht

in der lebendigen Idee das volle Bewußtsein und die höchste Anschauung vom Leben Jesu.

5. Eintheilung.

Bei der Eintheilung eines geschichtlichen Gegenstandes können zwei Ordnungen befolgt werden, die Sach- und die Zeitordnung. Entweder stellt man dasjenige zusammen, was seiner Natur nach gleichartig ist; oder man geht blos dem zeitlichen Verlaufe der Handlungen und Begebenheiten nach. Wenn nach der ersten Methode, die blos an die Sachordnung sich hält, der eigentlich historische Charakter verwischt wird, weil die geschichtliche Entwickelung und das Dramatische, damit aber auch der göttliche Gang in der Geschichte nicht zur Erscheinung kommen kann; so wird nach der zweiten Methode, die nur die Zeitordnung befolgt, das, was der Idee nach zu einander gehört, oftmals von einander gerissen und das Ganze zu sehr zersplittert. Während daher durch die blose Sachordnung der Gang der Geschichte, die sich in der Zeit verläuft, aufgehoben wird, wird durch die blose Zeitordnung mit der Idee auch die Einheit der Geschichte untergraben. Daraus ergibt sich aber von selbst die Nothwendigkeit, beide Ordnungen mit einander zu verbinden. Eine solche Verbindung wird von uns schon durch die in der wirklichen Geschichte überall bestätigte Vorstellung gefordert, daß die Handlungen und Begebenheiten, obschon sie in der Zeit getrennt von einander vorkommen, geistig dennoch zu einander gehören und auf einander hinweisen, so daß bei diesem innern Zusammenwirken derselben die historische Kunst gerade darin besteht, jenen Zusammenhang und jene Wechselwirkung, von Zeit und Raum nur scheinbar unterbrochen, in lebendiger Darstellung gerade so wiederzugeben, wie sie geistig und dynamisch zu einander gehören, weil nur so das Leben in seiner vollen Wahrheit vor uns hintritt. Was aber hier im Allgemeinen über Geschichte bemerkt wird, muß von jenen Handlungen und Begebenheiten nur um so mehr gelten, die die Handlungen und Begebenheiten Eines und

desselben Individuums sind. Vor Allem aber wird das Gesagte seine Anwendung bei einem Leben finden müssen, durch welches sowohl im Ganzen als im Einzelsten ein solcher göttlicher Plan durchgreift, wie dieß nur bei dem Leben des Welterlösers der Fall ist. Zu jener Verbindung werden wir uns um so mehr verstehen dürfen, je gewisser es ist, daß die Evangelisten selbst in der Darstellung des Lebens Jesu weder die reine Zeit-, noch die reine Sachordnung befolgt haben. Bei einer solchen Vereinigung wird es sich aber von selbst verstehen, daß die Zeitfolge immer so viel als möglich im Auge behalten, sodann aber das, wofür wir keine chronologische Bestimmungen haben, nach dem Gesetze der geistigen Einheit zusammengestellt werde. Dann aber wird, die Sachordnung angehend, unsere Darstellung, so weit sie diese befolgt, sich nach jenen Hauptthätigkeiten richten müssen, die wir oben als die prophetische, hohepriesterliche und königliche erkannt haben, wenn schon diese Rücksicht allein einen eigentlichen Eintheilungsgrund nicht abgeben kann.

Das Leben Jesu stellt sich uns nach der wirklichen Geschichte desselben in drei Perioden dar, welche 1) die Kindheit, 2) das thätige Leben und endlich 3) das Leiden, den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt des Welterlösers enthalten. Diese drei Perioden müssen daher auch in unserer Darstellung beibehalten werden. Da indeß die heilige Schrift uns Christus zugleich zeigt als das Ewige Wort, und mit der Lehre von diesem die andere von dem ewigen Rathschlusse Gottes zum Heil der Welt in Verbindung bringt; so müssen auch diese beiden Lehren der göttlichen Offenbarung und mit ihnen das, was aus ihnen unmittelbar hervorgeht, die Anstalten Gottes im Judenthume nämlich, nicht nur von uns aufgenommen werden, sondern auch in der Ordnung, die wir in Gemäßheit des Ganges, den die göttliche Offenbarung selbst eingeschlagen hat, befolgen, unserer Darstellung vorausgehen, indem sie den erhabenen, heiligen Eingang in das Leben Jesu bilden.

6. Besondere Absicht.

Die besondere Absicht, die wir bei der Darstellung des Lebens Christi haben, ist keine andere, als die allgemeine, welche schon Johannes ausgesprochen hat, als er das Leben Jesu schrieb, und welche von ihm in den Worten kund gegeben ist: Dieses aber ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und daß ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen [1]).

Denn schon der Apostel wollte sagen: wenn es ihm unter Gottes Beistand nur gelungen, das Leben des Erlösers zu beschreiben, wie es an sich ist; so werde an einer solchen Darstellung der Glaube an dieses Leben sich wie von selbst anschließen: das wahr dargestellte heilige Leben werde selber den Glauben entzünden. Dann aber wollte der Apostel weiter sagen, es sei etwas unendlich Großes um den Glauben und die Erkenntniß, daß Jesus der Christus ist; denn glaubend werden wir das Leben haben in seinem Namen. Der ganze apostolische Ausspruch ist ja selbst nichts Anderes als die Umschreibung der Worte des Erlösers: Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einig wahren Gott und den, welchen du gesandt hast, Jesum Christum [2]).

Es ist ein Hauptsatz in der Wahrheit der christlichen Offenbarung, daß Niemand anders zu Gott komme, denn durch den Gottmenschen, und dieser Hauptsatz stützt sich wiederum auf den eigenen Ausspruch Christi: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater als durch mich [3]).

Der Weg zum Vater und zur Gemeinschaft mit dem Vater wird uns aber der Erlöser, indem er die Wahrheit und das Leben unseres Geistes wird. Darum enthält die

1) Joh. 20, 31. vgl. 1 Joh. 5, 13.
2) Joh. 17, 3.
3) Joh. 14, 6. vgl. Joh. 1, 4. 17. 10, 9.

göttliche Offenbarung die Aufforderung, daß wir in wirkliche, innige Lebensgemeinschaft mit Christo treten, mit ihm uns aufs engste verbinden: wer mit ihm Eins ist, ist Eins mit dem Vater [1]). Das meint auch der Apostel in den Worten: Christus soll in uns Gestalt gewinnen [2]); und es ist derselbe Apostel, der sein höchstes geistiges Leben in Wahrheit und Religion nicht anders aussprechen kann, als wenn er sagt: Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir [3]).

Besteht aber unsere höchste Aufgabe darin, mit Christo in wahre Lebensgemeinschaft zu treten, mit ihm geistig Eins zu sein, und ist in dem Zusammenhange, den die göttliche Offenbarung gesetzt und ausgesprochen, das Leben des Gottmenschen der Grund alles wahren Lebens; so ist es von selbst klar, wie nothwendig und wichtig zugleich es für uns sein müsse, ihn zu kennen und zu verstehen, sein göttliches Leben in aller Reinheit und Klarheit zu schauen. Das Bewußtsein seines Lebens ist der Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins; ohne mit jenem erfüllt zu sein und aus ihm zu leben, wie vermöchten wir Antheil an seiner Erlösung und an seinem Reiche zu nehmen? Deßwegen hält auch der Apostel das für die größte Weisheit: Christus zu kennen [4]). Alles achtet er für Schaden gegen die Alles übertreffende Erkenntniß Jesu Christi, unseres Herrn [5]), in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen sind [6]).

Das ist auch der Grund, warum von jeher Alle, welche die göttliche Offenbarung in Christo mit Freuden und Liebe in sich aufgenommen und gestrebt haben, durch ihn, das

---

1) Joh. 17, 21—24.
2) Gal. 4, 19.
3) Gal. 2, 20. vgl. Joh. 3, 15. 2 Kor. 10, 5.
4) 1 Kor. 2, 2. vgl. Gal. 6, 14.
5) Phil. 3, 8.
6) Kol. 2, 3.

Licht der Welt und den wahren Weg, zum Vater zu kommen, in der Betrachtung des Lebens Jesu eine unerschöpfliche Quelle von Wahrheit, Trost, Muth, Kraft und Begeisterung gefunden haben, und warum sie immer aufs Neue wieder und mit stets größerer Liebe und innigerer Freude zurückgekehrt sind zu dieser heiligen Betrachtung. Diese Unerschöpflichkeit ruhet auf der Tiefe des Lebens Christi, die Tiefe aber auf der Unendlichkeit, Ewigkeit und Göttlichkeit desselben.

Aber je öfter die Betrachtung über das Leben Jesu sich wiederholt, und je mehr wir zugleich dahin streben, es in uns selber nachzubilden, und unser Leben gleichsam ein zweites Leben Jesu werden zu lassen; desto klarer wird uns Christus, desto deutlicher enthüllt er uns sein innerstes Leben, desto vertrauter werden wir mit ihm und seinem großen Werke. Allein um so inniger fühlen wir uns auch an ihn angezogen, um so mehr nur stärkt sich der Gedanke und die Zuversicht, um so reiner und heiliger wird die Liebe und um so klarer das heilige Bild, welches das hohe Urbild der reinen Menschheit und das göttliche Vorbild unseres Lebens ist.

Dadurch, daß wir ihm überall nachgehen, in seine Fußstapfen überall eintreten, und seine Einladungen immerdar annehmen, wird uns Christus göttliche Kraft und göttliche Weisheit [1]), kommt Wahrheit in uns und wird zum göttlichen Leben; wir folgen dem Lichte der Welt, werden Eins mit Christo, durch ihn aber Eins mit dem Vater.

1) 1 Kor. 1, 24.

Staudenmaier.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Steine zur mathematischen Begründung der christkatholischen Natur- und Weltanschauung, oder die Grund-, Eintheilungs- und Ordnungszahlen der Sprache in ihrer Bedeutung für die Erkenntniß des äußern und innern Menschen. Von Dr. J. Beraz, Professor der Anatomie. Mit elf Tabellen und einer lithographischen Beilage.

Unter dem besondern Titel:

Der Mensch nach Leib, Seele und Geist. Anthropologie für gebildete Leser aus allen Ständen. Zweiter Theil: der Organismus der Menschheit. Landshut 1841. v. Vogel'sche Verlagshandlung. XXXV und 903 Seiten gr. 8.

Seit Pythagoras hat es nicht leicht einen Philosophen gegeben, der, wenn sein Streben nur irgendwie als ein tieferes sich erwies, nicht besondere Aufmerksamkeit dem Zahlenverhältnisse geschenkt, und damit im Stillen oder öffentlich sich angelegentlichst beschäftiget hätte. Denn ein Zauber eigener Art scheint in den Zahlen zu ruhen, und mit wahrhaft magischer Kraft haben sie von jeher wissenschaftliche Geister an sich gezogen. Daß auch unsere gegenwärtige Zeit an solchen Untersuchungen nicht leer ausgehe, beweisen zwei um-

fassendere Schriften. Die **eine** in Frankreich erschienene, unter dem Titel: **De l'unité, ou aperçus philosophiques sur l'identité des principes de la science mathematique, de la grammaire generale et de la religion chretienne; par un ancien eléve de l'ecole polytechnique. 3 Tom. Paris 1839. gr. 8.** — Die **andere** die gegenwärtige teutsche von **Beraz**[1]).

Die veranlassenden Grundgedanken des Werkes sind folgende: Das Christenthum, durch Ehe, Staat und Kirche das organische Band der Menschengattung und darum die Leuchte der Anthropologie, hat in und mit den Zahlen und Maßen des göttlichen Wortes auch eine **mathematische Grundlage**, welche zugleich die Grund-, Eintheilungs- und Ordnungszahlen der Sprache mit sich und unter einander organisch verbindet. Den Organismus der Menschheit und seine, in dem christlichen Glauben und der menschlichen Natur gelegene, mathematische Grundlage darzustellen, ist Gegenstand des vorliegenden Theiles dieser Arbeit. Steine sind die erwähnten Zahlen der Sprache genannt, weil sie, wie die Zahlen der Offenbarung, auf Christum, den lebendigen Eckstein, der als Haupt, Einheit und Ordnung in der Gliederung der Menschheit wirkt, weisen, in ihm ihre höchste Bedeutung haben und das wohlgeordnete Gebäude der christkatholischen Natur- und Weltanschauung auch von mathematischer Seite begründet darstellen. Nicht, daß ich einen Grund legen wollte, sondern ich will nur hinweisen auf den, welcher von jeher besteht; denn „Gott hat Alles nach Zahl, Maß und Gewicht geordnet." Buch der Weish. 11, 21. Vielfach sind die Versuche, die Mathematik, welche in der religiösen und ethischen Wahrheit, im Menschen und in der organischen Natur liegt, zu erforschen und dieser höhern diejenige einzuverleiben, welche die mechanischen und chemischen überhaupt sogenannt anorganischen Verhältnisse der

---

1) Was für die mathematische Philosophie **Joh. Jac. Wagner** *gewirkt habe*, setzen wir als bekannt voraus.

Natur abbildet. Welche Zeit hat nicht eine tiefere Bedeutung in den Zahlen geahnet! Sie sind Thatsachen an und für sich, wie in ihren Prozessen, gehören zugleich zum Reiche der Sprache oder der Erkenntniß, und werden darum hier angesprochen als die lebendigen Vermittler von Wissenschaft und Leben, Geist und Natur, in letzterer Beziehung vorzugsweise dem Menschen entsprechend, ihm zur Erkenntniß der verschiedenen Reiche des Seins gegeben. Einerseits das weite Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung, die arithmetischen und geometrischen, die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse der gesammten Formenwelt beherschend, andererseits, als heilige Zahlen, bis zu den Geheimnissen des Glaubens und Schauens erhoben, sind die Stufen und Sphären des Zahlorganismus in ihrem hier nachgewiesenen, über allen willkührlichen Gebrauch erhabenen, eben so nothwendigen als wunderbaren Zusammenhang, das geeignete Mittel, den das Aeußerste mit dem Innersten einenden universellen Organismus des Menschen nach seinen Sphären und Stufen in allgemeine, gegenseitig verwandte Ausdrücke zu bringen, und vermittelst derjenigen Zahlverhältnisse, von denen Geist und Leib des Menschen untrennbar sind, letztere selber und zwar in ihrem Verhältniß zu Gott, zu sich selbst und zur Natur tiefer zu erkennen. Das Naturgesetz der Polarität und die mit jeder höhern Stufe innigere Wechselwirkung und Vereinigung der mathematischen, wie der menschlichen Lebenspole ist der naturgemäße, vom Niedern zum Höhern, vom Aeußern zum Innern aufsteigende Weg, den ich zur Erreichung dieses Zieles eingeschlagen habe. Die unvermittelten Gegensätze des äußern Lebens sind in den Grundzahlen, die Wechselwirkungen dieser Gegensätze im ethischen Menschenleben sind in den Eintheilungszahlen, die Harmonieen des innern Lebens in den Ordnungszahlen nachgewiesen.

Ueber den zweiten Theil und seinen Zusammenhang mit dem ersten und überhaupt mit dem Ganzen spricht sich der Verfasser also aus: Es ist dieser zweite Theil von der an-

thropologischen Seite Fortsetzung des ersten, seinen besondern Titel oder die mathematische Seite betreffend aber ein Ganzes für sich, das, die Frucht zehnjähriger Studien, zugleich die mathematische Grundlage des ersten Theiles und fernerer Untersuchungen und Erörterungen enthält. Es übrigt nämlich noch die besondere Anwendung der in den §§. 222 bis 288 betrachteten Ordnungszahlen auf das heilige Familien-, Volks- und Völkerleben und auf einzelne Personen und Thatsachen der heiligen Geschichte, eine der nächsten Zukunft vorbehaltene Arbeit, welche vermittelst der Resultate, die sich bei der Betrachtung des Gattungsorganismus von der anthropologischen wie mathematischen Seite erschlossen haben, die Anthropologie wieder an die Physiologie anknüpfen soll, wie hiervon in Beziehung auf die Schädelbildung (S. 807 rc.) und Anderes schon einzelne vorläufige Beispiele und Winke gegeben sind.

Der reiche Inhalt des Buches gliedert sich also: Drei Lebensrichtungen der Menschheit: die leibliche, seelische und geistige, S. 1. Die beiden, der Offenbarung entfrembeten niedern Stufen der menschlichen Entwicklung sind vor der heiligen Geschichte zu betrachten, S. 2. Ihr Abfall von der Offenbarung, S. 3. Was die leibliche und die seelische (ethische) Stufe der Menschheit Gutes entwickelt haben, gehört der schaffenden und vermittelnden Offenbarung an, S. 3. Verhältniß des Organismus der Menschheit zu dem des Individuums, S. 4. Gang der Betrachtung, S. 5. Unterschied desselben von dem im ersten Theil beim individuellen Organismus beobachteten, S. 5. Die 3 Stufen der 3 Sphären der Menschheit, S. 7. Früherer Zahlgebrauch zur Vorbereitung der in diesem II. Theil enthaltenen Nachweisung, daß die Anthropologie eine mathematische Grundlage hat, S. 7. Die ganze Schöpfung in Gegensätzen, S. 8. 2 bedeutete den Gegensatz von + und —, S. 9. Jede früher gebrauchte Zweiheit oder + und — stellt sich jetzt in einer besondern Zahlreihe dar, S. 9. Zehnzahl, S. 10. Die Sprache selber gibt einen

der Kindheit, S. 85; des Greisenlebens, S. 86; des Mittelalters, S. 89; der Jugend, S. 93; des Großalters, S. 95. Ueberblick der fünf Momente des Weges von der Ueberordnung der beiden Natursphären bis zu deren Unterordnung unter die geistige, S. 96. Die Bedeutung des Kubus der Grundzahlen für die Bestimmung der zeitlichen Dauer des individuellen Menschenlebens, S. 98. Burdach's Theorie, S. 99. In den Tausend Grundzahlen liegt nicht blos die Bestimmung der Quantität oder der Dauer, sondern auch der Character der einzelnen Lebensperioden; denn jede der letztern ist Verein der Charactere verschiedener Zeiten, S. 100. 3 Lebensperioden nach dem Vorherschen der 3 Hauptcharactere, die beiden übrigen nach der Gleichheit der Größe zweier bestimmt, S. 102. Das erste Quadrat entspricht der Zeit der ersten Kindheit, S. 103; das 2te der 2ten Kindheit, S. 104; das dritte der Zeit der reiferen Jugend, S. 105; das 4te, 5te, 6te und 7te der Zeit des Mittelalters, S. 106; das 8te dem Großalter, S. 107; das 9te und 10te dem Greisenalter, S. 108. Tabellarische Uebersicht des Inhalts dieses §, S. 110. Die Zahlen stehen über dem äußern Menschenleben, das nach ihnen verläuft und weisen als Ausdruck der Gesetzmäßigkeit auf die lebendigen Urbilder der Schöpfung in Gott, S. 112. Die Dreieins ist Zahl des Urbildes des Menschen und in und mit dieser heiligen Zahl wird auch die Grundzahl als von dem Höchsten untrennbar sich darstellen. Dieß zur Erläuterung und Berichtigung des Wortes „Urbildlichkeit" am Schlusse dieses §. Betrachtung der, der Grundzahltabelle beigegebenen, Uebersicht über die Eintheilung der 10 Quadrate, S. 113; so wie der Linie, welche die Eintheilungsverhältnisse des Grundzahlkubus in sich vereinigt, S. 115. Die Grundzahlen sind Bild des Wandels des Menschenlebens, des Lebensstromes, dessen Anfang und Ende getrennt sind, S. 115; tragen aber, wie das Menschenleben, die Prophezie der Vereinigung aller Gegensätze in sich, S. 116; deuten auf Eintheilungs- und Ordnungszahlen, S. 118. Beweis, daß

das Dekadensystem, ohne das in der Linie fortlaufende Zählen auszuschließen, kubische Anordnung fordert, S. 119. Die hier in der 111 schon bemerkbare Hinweisung auf das dreieine Princip (S. 119) wird auf die mannichfaltigste Weise in den verschiedenen Würfeln der Ordnungszahlen, in der geometrischen und arithmetischen Ordnung, besonders aber im Sabbath, in der Ausgleichung der Grundzahlen und in der dreieinen Ordnung sich aussprechen. Die quadratische und kubische Diagonale enthalten die Ziffern der ursprünglichen einfachen Linie, aus deren Wechselwirkung mit sich selber sich das Quadrat und der Würfel entfaltet haben, S. 120. Höherer und niederer Ursprung der Zahlen, S. 121. Dieser jenem unterworfen, S. 122. Schöpfung aus Nichts und aus Liebe, S. 123. Unterscheidung der Durchmesser des Kubus, S. 123. Jede Zahlstelle hat 3 Dimensionen, S. 125. Stellentrennung, S. 126. Gegenseitiges sich Ausschließen der drei Sphären des individuellen Lebens durch die, *alle* Stellvertretung ausschließende natürliche Selbsterhaltung, S. 126; ebenso bei den 3 Sphären des Gattungslebens, S. 128. Daraus sich ergebender Beweis der Unvollkommenheit des äußern Lebens, S. 130. Die Einheit, S. 131; sie ist keine Zahl, sondern das erkennbare Geistige in den Zahlen, S. 132. Die Trennung der Zahlen entspricht der der Menschen, S. 133. Selbstliebe, S. 134. Uebergang der zur Ergänzung ihrer Pole bestimmten Gegensätze in feindliche, S. 134. Dieß in Beziehung auf den Leib, S. 135; auf die Seele, S. 135; auf den Geist, S. 136. Zahlbild dieses dreifachen Todes, S. 137; des Gegentheils, S. 138. Trennung der Völker nach den Climaten oder Räumen der Erde, S. 138; mit den Quadraten des Kubus verglichen, S. 139. Andeutung der Vermittlung und Vereinigung derselben, S. 140. Leibliche Bildungsverschiedenheit der sogenannten Menschenraçen, S. 141. Der mittelländische Hauptstamm, S. 141; und die 3 Arten einseitiger Bildung, S. 142. Reste *der Naturherrschaft* und Naturvereinigung bei allen Völkern,

S. 145. Hausthiere, Getreidearten, Gebrauch des Feuers, S. 146. Mangel und Ueberfluß nach Raum und Zeit, S. 147. Keim des Gewissens bei allen Völkern, dessen verschiedene Entwicklung, S. 148. Bei allen der Glaube an die Fortdauer der Seele, S. 149. In der Organisation des Menschen liegende Momente für seine Verbreitung über die Erde, S. 150. Dieß die Stufe des ternaren Bedürfnisses, S. 152. Begriff der Naturvölker, und wodurch sich die historischen Völker, welche die seelische Stufe des Völkerlebens bilden, von ihnen unterscheiden, S. 153. Drei Stufen der Menschheit, in Beziehung auf Geschichte, S. 154.

Leibliche Stufe der Sprache. Bild-, Mienen- und Wortsprache, S. 156. Vorläufige Bestimmung von Leib, Seele und Geist der Sprache, S. 153. Raum, Bewegung und Zeit der Sprache erheischen eine Fortsetzung der S. 13 begonnenen, allgemeinen Betrachtung von Maß, Gewicht, S. 158; und Zahl, S. 159. Grund- und Eintheilungszahl, S. 160. Ordnungszahl, S. 161. Diese Ausdruck der Gewißheit und Wahrheit, S. 163. Ebenmaß und Bild, S. 164. Die Idee, Maßstab des Bildes, S. 164. Bildsprache, Gestaltenschrift, S. 165. Pflanzliche, thierische, menschliche Bildsprache, S. 166. Jeder Mensch hat eine, Allen gemeinsame, in dieser eine andre, Vielen gemeinsame, und in dieser eine nur ihm allein eigne Bildung und Bildsprache, S. 166. Die Organe, in denen sich die individuelle, S. 168, gemeinsame, S. 171, und allgemein menschliche, S. 176, Bildung vorzüglich ausspricht. Einheit der Menschheit durch die Bildsprache, S. 179. Mienensprache. Dreifach die Sprache der Bewegung, S. 180. Einheit der Menschheit in der Mienensprache, S. 183. Wortsprache als Zeitsprache, S. 185. Ihre Organe die Buchstaben, S. 186. Redetheile und ihr Verhältniß zum Verstand, S. 189. Urtheilskraft, S. 190; und Vernunft, 191. Genus, Modus und Tempus, ihr Verhältniß zu den Gegensätzen der Menschheit, S. 193, und zu denen der Zahlen, S. 194. Stellvertretung in der Wort-

und Vollendung geschaffen, S. 222. Emanente Produktion der Grund-, immanente der Eintheilungszahlen, S. 223. Zumalsein der Grund-, Eintheilungs- und Ordnungszahlen, S. 224. Analogie ihrer innigen Verbindung in der Menschheit, S. 225. Die Nothwendigkeit der Vermittlung erhellt ferner aus dem doppelten Ursprung der Schöpfung. Schöpfung aus Nichts und aus Liebe, S. 227. Nichtigkeit und Einheit in Beziehung auf den Leib, S. 228; auf die Seele, S. 229; auf den Geist, S. 229. Trennender Character des Maßes oder der Nulle, S. 220. Stellenwerth, Einheitswerth, S. 230. Vereinender Character der Einheit, Stellvertretung, S. 232. Die Einheit gebietet die Lossagung der Vielheit von Trennung und Nichtigkeit, fordert also hiermit die im Folgenden näher zu betrachtende Vermittlung, S. 233. Eine jede Grundzahl geht quantitativ verringert aus dem Vermittlungsprozeß hervor, S. 234. Anfang der eintheilenden Zählung in der 1 aus 111, als der ersten Zahl, deren drei Stellen keine Nulle haben, S. 235. Das dreifache Fortschreiten von dieser 1 aus, S. 235, ist gleichräumlich, gleichzeitig, S. 236. Ausgleichung der aus denselben Ziffern bestehenden, durch Stellenverschiedenheit der letztern entgegengesetzten Grundzahlen, S. 237. Je 2 gleiche Linien in jedem Quadrat, S. 237. Je 3 gleiche Flächen des Kubus der Eintheilung, S. 238. Centrum der letzteren die kubische Ausgleichungszahl, S. 238. Zahlwerth, S. 238; und Progressionszusammenhang, S. 239. Was in den Vermittlungszahlen den 3 Stellen der Grundzahlen entspricht, S. 239. Stellentheilnahme, S. 240. Gesetz der Stellvertretung, S. 241. Von den fortschreitenden oder progredirenden Zahlen, S. 242. Mehrfach und einfach progredirende Zahlen, S. 245. Summirende Zahlen, S. 246. Mehrfach, einfach summirende, S. 246. Bedeutung der drei Progressionen einer jeden Vermittlungszahl, S. 246. Wechselwirkung verneint die Vereinzelung, S. 247. Beispiele aus der Natur, S. 248. Mit der Stellentrennung tritt die Nulle zurück, Gründe dafür,

S. 249. Beispiel vom dreifachen Zurücktreten der Nulle im Organismus des individuellen Menschen und der Gattung, S. 250. Ausschluß der Nullen, S. 251. Alle reduciren sich auf drei, S. 251. Von drei Seiten ist durch sie der Kubus schranken- und endlos, S. 252. Dreifache Gradation der Verwirklichung des Gesetzes der Einheit, S. 252; auf lineare, S. 252; quadratische, S. 254, und kubische Weise, S. 255. Dreifaches sich Gleichbleiben innerhalb des Progressionswechsels, S. 256. Der Progression oder Zählweise entspricht in der Natur die von einem Grundton bestimmte Tonweise, S. 356; im Menschen die von der Erhebung des Innern ausgehende Weise des Erkennens, Wollens und Handelns, die man Tugend nennt, S. 257. Letztere in Beziehung auf progredirende Zahlen, Linien und Flächen, S. 258. Vermittlung der Temperamente und deren Zahlbild, S. 258. Verhältniß der Zahlen einer und derselben Linie: der Werth der summirenden Zahl hängt von der progredirenden und umgekehrt ab, S. 260; beide qualitativ gleich groß, S. 261. Beziehung der 3 Faktoren jeder Eintheilungszahl zu den progredirenden Zahlen, S. 261. Aus den mannichfaltigen Verbindungen der letzteren die Grundzahlen erkennbar. Ein mal Eins S. 262. Kubisches Einmaleins, S. 264. Multiplikation und Division in naher Verbindung. Stellvertretung, S. 267. Die arithmetische Gleichheit der progredirenden und summirenden Zahlen bedeutet das in der Stufe des ethischen Lebens eintretende Gleichwerden der abhängigen und selbstthätigen Geisteskräfte, S. 269. Gegenseitiges Innerlichwerden der Pole des Zahl-, wie des menschlichen Organismus, S. 271. Das Verhältniß der Eintheilungs- zu Grund- und Ordnungszahl ist Bild der Stellung der mittlern zur äußern und innern Stufe der Organisation, S. 271. Geometrische Seite der Eintheilungszahlen, Maßbestimmung, S. 273. In den Grundzahlen weder entschiedene Zeit- noch Raumbestimmung, beide möglich, aber ohne Beziehung zu einander, S. 274. Zeit- und Raumbestimmung entschieden und in gegenseitiger

Seele der Sprache (Wechselwirkung der Gegensätze der leiblichen Sprachstufe) Sprachvermittlung. Seele der Sprache, S. 375. Sinn und Gewicht der Worte, S. 376; in der Betonung sich aussprechend, S. 377. Seelenverbindende Kraft der Sprache, S. 378. Unvollkommenheit der Sprache, S. 379. Beziehungen des Vorausgegangenen auf die Zahlen, S. 380. Schriftsprache, S. 381. Nothwendigkeit ihrer Entwicklung, S. 382. Geistiger Ackerbau in der Schrift, S. 382. Eben so ist die Schrift auch geistiger Städte= und Tempelbau, S. 383.

Geistige oder Vollendungsstufe der drei Gegensätze der Menschheit im Allgemeinen. Rückblick auf die Vorbereitungen zu diesem Abschnitt. Einheit der Gegensätze der drei Sphären des individuellen Lebens, S. 386. Die Einheit der Gegensätze der drei Sphären der Gattung erreicht dieselbe nur durch Religion und Offenbarung, S. 387. Das geistige ist mit Gott in Beziehung stehendes (religiöses) Geschöpf. Religion ist Zurückführung auf Gott, S. 387. Andacht, S. 388; auf was sie Gewicht legt, S. 389; mit ihr tritt die Vielheit der Räume zurück, S. 390. Einseitigkeit der römischen virtus, S. 390; der griechischen Tugend, S. 391. Unvollkommenheit der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, S. 393. Wahre Gottvergegenwärtigung in Israel, S. 393. Zurückführung aller Zustände auf Gott, S. 394. Gesetz der Gerechtigkeit „Einem Jeden das Seine." Zurückführung aller Dinge auf Gott. Blick der Demuth, S. 397; und des Gottvertrauens, S. 398. Einheit der Räume, S. 399. Bildsprache weiset auf Gottes Allmacht, S. 400. Theilnahme an der Allmacht wirkt Wunderkraft, S. 401. Wortsprache, S. 401; ist Zeugniß der Allwissenheit Gottes, S. 402. Theilnahme an Gottes Allwissenheit wirkt Weissagung, 403. Weissagung und Wunderkraft sind Theilnahme an Gottes Liebe, an Ewigkeit und Himmel (Zeit= und Raumeinheit), S. 404. Stellvertretung der *ganzen* Menschheit in jedem Einzelnen, sich gründend auf

Zehnten, S. 447. Wenn man die Ziffern jeder mehrstelligen Zahl addirt (verzehntet), so wird der ganze Kubus der arithmethischen Ordnung auf die Linie der Erstlinge zurückgeführt, S. 448. Genetischer Zusammenhang sämmtlicher Faktoren der arithmetischen Ordnung mit den Erstlingen, die dadurch den kubischen Centralzahlen des Grundzahlkubus und den mehrfach progredirenden Eintheilungs-Zahlen analog sind, (woran sich die theilweise Zurückführung anreiht), S. 449. Einheit der drei Zahlstellen in der geometrischen, arithmetischen und zurückführenden Ordnung, S. 451. Bedeutung der dreieinen Zahlreihe für die geistige Sphäre des individuellen Organismus, S. 456. Das dreifach Erste und sein Verhältniß zu den Uebrigen, S. 458. Dreifacher Primat im individuellen, S. 459, und Gattungsorganismus, S. 461. Primat des ersten Menschen, S. 461. Beweis daß der dreifach Erste seiner Natur nach auch der dreifach Einende ist, S. 462. Primat des zweiten Adams, S. 464. Primat Gottes, S. 465. Dreifach: Gott, der erste Besitzende und das höchste Besitzthum, der erst Wirkende und das höchste Wirken, der erst Seiende und das höchste Sein, S. 466. Die Ordnungszahlen sind Zahlen alles dessen, was dem Ersten und Höchsten gebührt: Ehre, Dank, Anbetung 2c., S. 467 sind Zahlen der Religion, S. 468. Zahlen des Gebetes, S. 468. Sammlung der Sinne, Faltung der Hände, Beugung der Kniee, haben ihr mathematisches Bild in der Verzehntung und sind mit ihr Rückkehr der zerstreuten Vielheit zum dreieinigen Urbild, S. 468; zur Einheit der Räume. S. 471. Verzehntung der Glieder der Wortsprache, S. 472. Verzehntung der Natur in der aufrechten Menschengestalt und in den gewöhnlichen Thätigkeiten des Geistes, S. 472. Zehn ist Zahl der Vollkommenheit und deutet auf Vereinigung mit dem allein Vollkommenen, S. 474. Bedeutung der Verzehntung der irdischen Güter, S. 474. Beziehung dieser zum Gebet, S. 476. Unterschied zwischen beiden in der Anm. S. 477. Das Opfer des Gebetes in seiner untrennbaren Beziehung zu dem

der Elemente, die den Menschen nähren, S. 478; zum Blut, S. 479. Anerschaffenes (vom Schöpfer vorgewirktes) Opfer, S. 481; zu unterscheiden vom freiwilligen (nachzuwirkenden), S. 484. Opfer der Erstlinge, S. 485; letztere Gott heilig, S. 486. Erstlinge, Zahlen des Priesterthums, S. 487. Die ganze Gattung in ihrem Stammvater verzehntet, gesegnet und zurückgeführt, S. 488. Weg dieser Zurückführung in Israel zu dessen Heiligung, S. 489. Alle Menschen sollen durch ihre Zurückführung auf Gott, den Ersten und Höchsten, Erstlinge werden, daher die Kirche die Gemeinde der Erstlinge, S. 492. Inniges Verhältniß der Erstlinge und Zehnten, S. 493. Schluß von den Opfern der ersten Menschen auf ihre Sprache, S. 495. Veränderter Stellenwerth bei den Ordnungszahlen, S. 495. Eintheilungsstufe der arithmetischen Ordnung. Auf welche Fragen sie steht. Beispiele, Kubus des geordneten Zahladverbiums und Distributivums. Zulässigkeit dieser Zahlbehandlung, S. 499. Zählung, von der die Verzehntung untrennbar, S. 500. Fortsetzung der Zählung, S. 501. Unterschied der Zählung dieser von der der vorigen Ordnung, S. 502. Ausgleichung der Zehner- und Hundertstelle, S. 503; jede setzt daher nur die erste Stelle voraus, S. 504. Zählung des 2ten Quadrats und der übrigen, S. 505. Jedes Quadrat repräsentirt die entsprechenden Linien aller andern, S. 507. Die jedesmalige erste Zahl eines Quadrats verbindet den Anfang der folgenden mit dem Ende der vorhergehenden Linie desselben Quadrats, S. 590. 9 ist die Zahl der Entfernung der verschiedenen Punkte der kubischen und quadratischen Dimension, S. 509. Der Kubus der eintheilenden arithmetischen Ordnung bezieht sich auf Ordnung der Zeit, S. 510. Wichtigkeit des ersten Males für die folgenden Male. S. 510. Zurückführung der Zeiten der Menschheit auf den ersten und zweiten Adam, S. 511. Mal bedeutet sichtbares und hörbares Zeichen (Bild und Wort), auch Verbindung, S. 512. Die drei Vermählungen, S. 513. Gemeinsame Zurückführung,

S. 515 und 517. Gebet und Zurückführung der Einzelnen, S. 516; jene der zweiten, diese der ersten Stufe der arithmetischen Ordnung entsprechend. Feste oder zeitliche Denkmale, S. 518. Die Verzehntung ist nicht allein zurückführend, sondern, sondern auch entfaltend, S. 519. Entfaltende Verzehntung der Grundzahlstufe der arithmetischen Ordnung, S. 520; und der Eintheilungsstufe derselben Ordnung, S. 522. Die Entfaltung kein Rückschritt, S. 525. Zurückführende und entfaltende Verzehntung verbinden sich im Kreislauf, S. 526; dieser in's Unendliche fortführbar, S. 527. Zurücktreten der 9, S. 529. Zurückführung derselben auf 0 ist Verzehntung der Erstlinge, S. 531. Kreislauf der Erstlingsdimension nach zurückgetretener 9, S. 533. Einheit von Anfang und Ende, S. 535. Partielle Kreisläufe, S. 536. Punktkreisläufe oder Rotationen, S. 537. Wie viel Kreisläufe? S. 537. Durch das Zurücktreten von Anfang und Ende das Bild des Unendlichen, S. 537. Zahl der Vollkommenheit, Einheit von Anfang und Ende, S. 538; oder von Mehrung und Minderung, Beispiele aus der heiligen Schrift, S. 538. Kreislauf Bild des Ideellen und und der Unsterblichkeit, S. 540. Gegensatz der christlichen und materialistischen Naturanschauung, S. 541. Der Zahlkreislauf ist das Bild des Kreislaufs der menschlichen Geistesthätigkeiten, S. 541. 9 und 0 sind verwandelt und dienen der Fülle der Einheit und der Ungetheiltheit, S. 544. Die Verneinung dient der Bejahung, S. 547. Beispiele dafür in der Organisation, S. 548. Das Zurücktreten des Endlichen in den Zahlen ist Bild des Bundes der Beschneidung, S. 549. Zahl der Beschneidung im Organismus des Menschen, S. 550. Ihr Kreislauf weist auf die positive unendliche Seite dieses Bundes, S. 551. Namengebung, S. 551. Faktoren der Progressionen, aus denen der Kreislauf der Erstlinge besteht, S. 552. Die Erstlinge als Faktoren und Produkte zugleich betrachtet, S. 556. Die in der Zurückführung begründete Entstehungsweise der Faktoren, S.

558. Die Faktoren der Kreise der zurückführenden Ordnung wirken, dem Wesen der höhern Ordnung gemäß, einend hinab in die arithmetische Ordnung, S. 561; in die Eintheilungs-zahlen, S. 566; und in die Grundzahlen, S. 568; woraus der Kreislauf der Ordnung und die Verzehntung in ihm sich als Vereinigung aller Gegensätze des äußern Lebens erweiset, S. 573. In wie fern die Zahl des Bundes der Beschneidung auch dem biblischen Ausdruck „Salzbund" entspricht, S. 574. Kraft des Salzes mit dem Maß und Zahlenverhältniß seiner Krystallisation übereinstimmend, durch Grund-, Eintheilungs- und Ordnungszahlen nachgewiesen, S. 575. Salz bei den Opfern, S. 576. Salz der Weisheit, S. 577. Salz der Erde, S. 578. Salz des Friedens, der Eckstein des gleichseitigen Würfels, S. 579. Daß die Peripherie central werde, ist das Gesetz des Hauses des Herrn oder des Reiches Gottes, S. 580; in den Zahlen erfüllt durch das vom Kreislauf der 8 verkündete Hinabwirken der Ordnungs- in die Grundzahlen, S. 581. Die Faktoren des Menschen, S. 582. Beherrschung der äußern Faktoren durch die innern, wie der Grund- durch die Ordnungszahlen, S. 584. Heiligung der äußern, zeitlichen durch die innere, ewige Speise, schon früh in den Opfermahlzeiten angedeutet, S. 584. Letztere Hinweisung auf die Theilnahme des Menschen an der göttlichen Natur, S. 586. Beziehung zur Verzehntung, S. 586. Die Summe der 8 Erstlinge der zurückführenden Ordnung, wodurch alle Zahlen in die Einheit eingehen, entspricht den Trägern der 3 Hauptmomente der Offenbarung, durch welche die gesammte Menschheit zur göttlichen Ordnung zurückgeführt wird, S. 587. Die 36 dieser Erstlinge enthält die 144 der apokalyptischen Erstlinge, S. 589; die auch die Zahl des Menschen genannt wird, S. 589. Verwandtschaft beider Aussprüche, S. 589. Einige Zahlen der heiligen Stadt, S. 590.

Vom Sabbath. Zifferverzehntung innerhalb der verzehnten Stellen, die Krone aller Verzehntung, S. 592. Ver-

7 zur 8 ist das Verhältniß des Opfernden zum Opfer, S. 620. Zahl des Reiches Gottes, S. 621. Zahlen der heiligen Stadt, S. 622. Einheit von Ruhe und Bewegung, S. 626. Werden im Sein und Sein im Werden, S. 627. Der Sabbath oder die Zahl der Gnade in ihrer Beziehung zur Natur, S. 628. Hinabwirken des Sabbaths in die Grundzahlen, S. 629. Zeiteintheilung nach dem Sabbath, S. 632. 1ster, 2ter, 3ter Sabbath, S. 634. Wandlung der Elemente, S. 635.

Ordnungen der Vermittlung. Verhältniß der Vermittlung zu den Ordnungen der Schöpfung, S. 635. Verbot, warum gegeben, S. 636. Gesetzgebung und Gesetzeserfüllung begrenzen die Vermittlung. Göttlicher Wille und geschöpfliche Freiheit, S. 637. Unterordnung der letztern in der Schöpfung vorgebildet, S. 638. Gesetzeserfüllung ist in den Zahlen Verzehntung, S. 638. Ihr Verhältniß zur früher betrachteten Verzehntung, S. 639. Eintheilungszahlen als Sphäre der Verwirklichung dieser Verzehntung, S. 639. An den Selbstbesitz oder die Freiheit, welche die Eintheilungszahlen darstellen, ist das Gesetz der Lebensentscheidung gerichtet. Von jenen wird darum Verzehntung verlangt, S. 640. Selbstvertrauen und Mißtrauen auf sich selbst in Beziehung auf Erreichung der Vollendung, S. 641. Sinn der Verzehntung der Eintheilungszahlen, S. 642. Enthaltsamkeit von verbotener Speise nennt die Kirche Verzehntung, S. 642. Gesetzeserfüllung ist Verwandlung der 10 Gebote in Eines, ist Verzehntung, Vereinigung des menschlichen Willens in und mit dem göttlichen, S. 643. Durch die dem Gebet, dem Fasten, der Gesetzeserfüllung analoge Verzehntung entsteht der Würfel der Ordnung der Eintheilung, S. 644. Zurücktreten der Neunerzahlen (welche Bild der Verneinung der irdischen Speise, und dessen, was mit ihr zusammenhängt, sind), S. 645. Kreislauf der Ordnung der Eintheilung, aus den 4 ersten Linien des Quadrats zu erkennen, S. 646. Die Letzten werden die Ersten, und die Ersten werden die Letzten

sein, S. 646. Mehrfache Verwirklichung dieses in der Ordnung der Eintheilung, S. 647. Verhältniß der Ordnung der Eintheilung zum Gesetz der Glieder des Leibes Christi, S. 650. Vergleich der Eintheilungszahlen mit der Ordnung der Eintheilung, S. 651. Die Progressionen jener bedeuten Tugenden (S. 257), die Doppelprogressionen dieser bedeuten den Verein der entgegengesetzten Tugenden mit Ausschluß aller Unvollkommenheit, S. 651. Die Gesetzeserfüllung, die der Mittler geleistet, ist Ausgleichung aller Gegensätze, S. 652. Durch den Sündenfall verlor der Mensch die dreieine göttliche Ordnung, S. 653. Bild der Sünde in den Zahlen, S. 654. Dreifacher Fall und dreifache Strafe, wie sich letztere in den Zahlen darstellen, S. 655. Grund- und Eintheilungszahlen sind in ihrer Isolirung Bild des gefallenen Menschen, S. 655. Auch die Zahlen beweisen, daß der Mensch sich nicht selbst vom Fall erheben konnte, S. 959. Einer (zur Erlösung) für Alle, S. 661. Das Kreuz ist das geometrische Zeichen der Verzehntung, S. 662; sowie des Gebetes, Opfers, der Sündentilgung ꝛc., S. 663. Faktoren der Ordnung der Eintheilung aus den Eintheilungszahlen, S. 664; und aus der zurückführenden Ordnung, S. 666. Vergegenwärtigung der entgegengesetzten Ziffern einer und derselben Dimension, S. 668.

Sabbath der Vermittlung. Zahlbild des Sabbaths der Vermittlung, S. 669. Zifferverzehntung Bild der Händeauflegung, S. 670. Vorläufige Andeutung der Heilsmittel und ihrer Beziehung zum Septenar, S. 671. Die sieben Bitten in ihrer Beziehung zur Eintheilung des Sabbaths in 3 und 4, S. 673. Die Schöpfungstage eingetheilt in 3 und 4, S. 673. Weil der Septenar die Einheit, den Herrn der Zeit, darstellt, darum ist die 7 auch Zahl der Sündenvergebung, S. 674. Geometrisch betrachtet stellt die mehrfache 1 des kubischen Septenar die Hauptmomente (Flächen, Kanten, Ecken) des Würfels dar, S. 675. Durch 3 gerade und 2 Arten der schiefen Durchmesser vereinigt die kubisch centrale 1 des sabbathlichen Würfels alle Flächen,

Kanten und Ecken, S. 675; letztere sind als Inbegriff aller Gegensätze durch die überall gleiche 1 der sabbathlichen Ordnung ausgeglichen und diese Ausgleichung entspricht geometrisch der Kugelgestalt, S. 676.

Nachweisung der Verwandtschaft der Grundzahleintheilung mit den im Sabbath ausgeglichenen Hauptmomenten des Würfels, behufs der Ausgleichung der Grundzahlen und der Verähnlichung derselben mit dem Sabbath. Drei Eintheilungsflächen durchkreuzen jede kubisch centrale Grundzahl, S. 677. Durch diese drei Flächen wird der Grundzahlkubus in die bei der kubisch-sabbathlichen Ordnung ausgeglichenen Flächen, Kanten und Ecken eingetheilt, welche Sabbathsverwandtschaft der Grundzahlen zuerst in den, von der 111 bestimmten Flächen, Kanten und Ecken des allgemeinen Grundzahlwürfels gezeigt ist, S. 678. Die durch die übrigen 7 Centralzahlen bestehende Eintheilung des Grundzahlwürfels in Flächen, Kanten und Ecken folgt in der S. 686 beginnenden Anmerkung. Das eigenthümliche Verhalten der 000 und 999 in Beziehung auf diese Eintheilungen, S. 687. Unterschied zwischen Abgrenzung und Eintheilung, S. 703. Was in den 3, von 000 und 999 ausgehenden Flächen getrennt ist, ist bei denselben Flächen der 8 mittlern Centralzahlen vereinigt, S. 704. Die 3 Flächen von 000, wie die von 999, sind keine eigentlichen Eintheilungs-, sondern Gränz- und Umschlußflächen, S. 705. Die nur theilweise Eintheilung durch beide vereinigt sich und geht auf in der Bestimmung der 8 Ecken, S. 708. Alle Flächen, Kanten und Eckenbestimmungen der 8 mittlern Centralzahlen endigen in den Null- und Neunerzahlen, S. 709. Uebersicht dieser peripherischen Enden der Eintheilungen, S. 710. Ihnen gegenüber gibt es auch eine centrale Eintheilung für jede Centralzahl, S. 712. Bedeutung der Flächen des mathematischen Organismus für den Organismus der Menschheit, S. 714. Die Geschlechter, Stände und Alter sind, als 6 Pole der

heit noch waltende Gegensatz zwischen Centrum und Peripherie, S. 768. Um wie viel die Centralzahl größer, oder kleiner ist, als die Peripherie, das sagen die beiden von ersterer ausgehenden Zählungsrichtungen, wenn man die Zählung nach den Dimensionen, gegen deren Zahlen die treffende Centralzahl kleiner ist, also die Zählung nach den 3 End= oder Neunerseiten mit —, die umgekehrte, nach den 3 Anfangs= oder Nullflächen gehende Zählung, gegen deren Zahlen die Centralzahl größer ist, mit + bezeichnet, S. 769. Beide Zählungen haben den Zweck, die Flächen, Kanten und Ecken einer jeden solchen Peripherie mit der Centralzahl auszugleichen, S. 770. Wenn mindernde und mehrende Flächenfaktoren miteinander zu Kanten und Eckenfaktoren verbunden werden, so wird die Quantität des kleinern von der des größern Faktors abgezogen, der Rest gehört dann ausschließlich der mehrenden, oder mindernden Zählung an, und ist durch diese ausgleichend für den vom (ganzen) Faktor bezeichneten Peripherietheil, S. 772. Dieses Verfahren dient zugleich zur scharfen Unterscheidung aller 12 Kanten, S. 774. Dasselbe gilt bei den aus + und — Ziffern bestehenden Eckenfaktoren, S. 775. Alle Theile die von einer der beiden Zählungen auf dem Wege zu ihrem Ziele berührt werden, werden ebenfalls ausgeglichen, S. 777. Die mehrende, wie die mindernde Zählung, jede gleicht mit 111 Zahlen 13 Theile oder die Hälfte der Peripherie einer Centralzahl mit letzterer aus, S. 778. Uebersicht der Hauptmomente der beiden Zählungen und deren Ausgleichungsquantitäten, S. 779. Das Verhältniß jeder ausgleichenden Centralzahl zu ihren beiden centralen Nachbarzahlen ist das der gegenseitigen Theilnahme und Mittheilung und dadurch gegenseitiger Ausgleichung, S. 780. Jede eint mit ihren beiden centralen Nachbarzahlen ihre ganze Peripherie in sich, S. 781. Begriff und Bedeutung der Grundzahlausgleichung mit den hierher bezüglichen Schrifttexten, S. 782. Ausgleichung ist Liebe, S. 783. Die Ausgleichung bedeutet die als Gottesstadt geeinte Menschheit

und den Leib Christi, S. 786. Gegensatz des natürlichen und übernatürlichen Austausches der Pole des Organismus der Menschheit, S. 789. Die gewöhnliche Zählung der Grundzahlen Bild der äußern, vergänglichen Zeit und des äußern naturnothwendigen Austausches der Pole des Menschenlebens, S. 789. Die von den centralen Grundzahlen nach den peripherischen ausgleichend fortschreitende Zählung Bild des in Gott gegründeten Austausches der Menschheit, S. 790. Die beiden Ausgleichungsquantitäten einer jeden einzelnen Grundzahl geben, wenn sie addirt werden, die dreieine 111, S. 791. Damit ist eine jede Grundzahl fähig, sich mit ihrer ganzen Peripherie auszugleichen, S. 792. Nachweisung einer solchen Ausgleichung in all ihren (26) Momenten an der Zahl 162, S. 794. Die centrale Peripherie bedeutet die Gerechtigkeit, S. 795; die Ueberwindung des Todes, S. 795; den Tempel, die Einwohnung des dreieinigen Gottes, womit Verwesung unvereinbar ist, und hierdurch den Auferstehungsleib, S. 797. In der Geschichte die Ueberwindung des Heidenthums durch das Christenthum, S. 798. Die ausgleichenden Centralzahlen entsprechen den Erstlingen, die Ausgleichung der Verzehntung, S. 799; und bedeuten Priesterthum und Opfer, Adam und Christus, S. 800. In wiefern Ausgleichung Opfer und Versöhnung ist, S. 801. Die ausgleichende, alle Gegensätze einende 111 ist Zahl des höchsten Priesters und des höchsten Opfers, S. 802; ferner Zahl der Sündentilgung, S. 803; des Manna's und des vollkommenen Himmelbrodes, S. 804. Die Ausgleichung bedeutet ein vollkommeneres Opfer, als die Verzehntung; eben die Erfüllung der Prophezieen der letztern, S. 806. Die Zahl des vollkommenen Opfers ist die Zahl der Kindschaft Gottes, S. 806. Daß der Mensch Christum, die göttliche Ausgleichung der Gegensätze und das einende Haupt der Menschheit, aufzunehmen ursprünglich bestimmt ist, darauf deutet die im Folgenden nachgewiesene Ausgleichung der Flächen, Kanten und Ecken des Würfels in der Schädelbildung des Menschenhauptes,

S. 807. Physiologische Ausgleichung der 6 Seiten des Menschenhauptes, S. 814. Schluß aus dem vorigen, S. 816. Die Grundzahlausgleichung in der Ordnung der Eintheilung vorgebildet, S. 816. Unterscheidung der beiden großen Bewegungsrichtungen im ersten Quadrat der Ordnung der Eintheilung, woraus 16 Durchkreuzungen von einfachen Progessionen sich ergeben, S. 817. In der Ordnung der Eintheilung auch die Richtung der die Grundzahlen ausgleichenden Zählungen vorgebildet, S. 818. Die in dieser Beziehung an einer jeden vorgenannten Durchkreuzung zu unterscheidenden 4 Momente, 819. Die in das Bedürfniß der einzelnen Ziffern gehende Zählung der Ausgleichung, S. 819. Gesetz derselben, S. 822. Bestätigung der Eintheilung durch die Ausgleichung, S. 824. Erstreckung der Ausgleichung von jeder Centralzahl aus über den ganzen Würfel, S. 825. Die von der ausgleichenden 000 ausgehende, in 999 endende, mindernde oder verneinende Zählung verneint nicht den Würfel, sondern nur dessen von der Grundzahlnulle, als dem Repräsentanten der Schranke und Nichtigkeit, stammende Vereinzelung, S. 826; und dient verneinend der Bejahung und Einheit, macht ungeschehen, was durch blos äußere Zählung Trennendes in der Grundzahl geschieht, S. 827. Während die entgegengesetzte, von 999 ausgehende, in 000 endende Rückwärtszählung das ergänzt und hinzufügt, was bei der äußern Zählung ungeschehen bleibt, unterlassen wird und daher den Grundzahlen mangelt, S. 827. Nähere Betrachtung der Vergegenwärtigung der entgegengesetzten Ziffern einer jeden Zahl durch die von 999 rückwärts gehende Ausgleichung, S. 828. Beide Zählungen, ein Ganzes bildend, S. 830, bedeuten die mit der Ausgleichung in die Tiefe der Grundzahlen hinabgestiegene Herrschaft der Zeit, die Gott in der Sündenvergebung geoffenbart und mitgetheilt hat, wodurch das geschehene Böse ungeschehen, und das unterlassene Gute geschehen gemacht, und so die Fülle der Zeit, *die einheitliche*, volle, ganze, ungetheilte Zeit in der vergäng-

lichen Zeit und in der, der Verwesung anheimgefallenen Geschöpflichkeit offenbar geworden ist, S. 831. Ist die Zahl Träger der Zeitvorstellung, so muß sie auch als Träger der Zeitherrschaft oder der Sündenvergebung erkannt werden können, wie uns denn die heilige Schrift selber hierzu anweist, indem sie den Sabbath als Zahl der Zeiteinheit und Sündenvergebung zu erkennen gibt, S. 832. Jede Grundzahl ist in Verbindung mit ihrem Gegentheil Ausdruck des Endes einer von 000 und 999 zu ihr kommenden, und des Anfangs einer von ihr zu 000 und 999 gehenden Zählung, S. 832. Jede Grundzahl kann durch ihre 6 Faktoren der Quell der Ausgleichung des ganzen Würfels, S. 833: und dieser so ein Würfel von tausend mal tausend werden, S. 835. Die Zahlen, die im kleinsten Theil das Ganze darstellen, sind Ausdruck der Unverweslichkeit. Vollkommene Assimilation, Unsterblichkeit des Menschenleibes, S. 835. Einfluß der Vergegenwärtigung der entgegengesetzten Zahlen auf die übrigen Würfel, S. 836. Rückblick auf die Ausgleichung und ihre Bedeutungen, S. 837.

Ordnungen der Vollendung. Die Ordnungen der Vollendung sind die Erfüllung derer der Schöpfung, S. 839. Entstehung des Würfels der dreieinen Ordnung. Er hat nur 3 Arten von Zahlen, und diese sind sabbathliche Zahlen, S. 840. Die dreieine Ordnung ist der dritte Sabbath, S. 842; der Sabbath der Vollendung, S. 844; dem neuen Bunde vorzugsweise entsprechend, S. 845. Die drei Sabbathe drei Stufen des Gottesdienstes und der Liebe, S. 846. Ihnen entsprechen drei Zeitrechnungen, S. 846; deren Beziehung zur Natur, S. 847; und dieser Natur zur Geschichte, S. 848. Grundzahleintheilung in der dreieinen Ordnung, S. 848. Unterscheidung der ursprünglichen und sekundären Flächenfelder, S. 849. Größe der sekundären Flächenfelder, S. 851. Größe der ursprünglichen Flächenfelder, S. 853. Die Größen der ursprünglichen und sekundären Flächenfelder sind Faktoren der quadratischen Eckfelder, S. 855.

das Centralwerden der Peripherie, S. 888. Die Verzehnung der leeren Grundzahlen ist Bild des Todes und des Gerichtes der Bösen, S. 889. Die harmonische Verbindung der Natur- oder Grundzahlordnung mit den Ordnungen der Freiheit ist das Bild des seligen Zustandes der Gerechten nach dem Tode, S. 890. Das Gesetz der Ausgleichung auch in der Grundzahlordnung, wodurch jede Zahl ihr Gegentheil zu vergegenwärtigen vermag, S. 890. Die Zahlen bestätigen das Wort des Herrn vom hundertfältigen Lohn der Gerechten, S. 891. Der Denar der Gerechten hat sein Bild in der Verzehntung, S. 891. Die Entfaltung erneuert den Grundzahlkubus, S. 892; ihre Bedeutung für das Erwachen vom Schlaf und für die Auferstehung vom Tode, S. 893. Zahlbild des Auferstehungsleibes, S. 894. Die Entfaltung, durch die Zeit von der Zurückführung getrennt, ist Bild der Verjüngung des sterblichen Leibes, S. 894. Einstiges Aufhören der Nacht, S. 895. Die leeren Grundzahlen, die nur als unausgeglichene erneut werden können, sind Bild der, von den unausgeglichenen Gegensätzen des Natur-, Seelen- und Geisteslebens leidenden, Auferstehungsleiber der Unseligen, S. 896. Die erfüllten Grundzahlen, die nur als ausgeglichene erneut werden können, sind Bild des ewig seligen Vereins der menschlichen mit der göttlichen Natur, S. 897. Die von der Kirche gelehrten Eigenschaften der Auferstehungsleiber der Gerechten in den entsprechenden Zahlverhältnissen angedeutet, S. 898. Erneuerung der Erde, S. 899. Vollendung im Verein des Menschen mit seinem Urbild, S. 899; dessen Bild das Ineinandersein (S. 900, Anmerk.) aller Würfel ist, S. 900. Die Einheit der Würfel Bild der ewigen Seligkeit, S. 900. Jede einzelne Zahl einer Ordnung aller Ordnungen theilhaftig, S. 902. Kreislauf der Ordnungen, S. 902.

Daß der hier mitgetheilte Inhalt oben mit Recht ein reicher genannt worden sei, wird, wie wir glauben, nunmehr

Jedem einleuchten. Und in der That wüßten wir keine Schrift namhaft zu machen, in welcher die Zahl eine so durch- und ausgeführte Behandlung ihres Wesens und ihrer Bedeutung erfahren hätte, als in der gegenwärtigen. Dieser Behandlung der Zahl in ihrem universellen Character ist es zu verdanken, daß das vorliegende Buch für verschiedene Wissenschaften zumal Interesse hat, insbesondere, nach der Mathematik, selbst für Philosophie, Theologie, Jurisprudenz, Historie und Kunstwissenschaft.

Sollen wir unser Urtheil über das vorliegende Buch abgeben, so bekennen wir offen unsere Verlegenheit, dieß ohne Weiteres und in wenig Worten zu thun. Groß zwar ist in jeder Hinsicht das Lob, daß wir dem Verfasser für seine höchst dankenswerthe Arbeit zu spenden uns verpflichtet fühlen; dennoch aber ist es an Bedingungen geknüpft, die nicht verschwiegen werden dürfen. Wir sagen daher:

1) Daß die Zahl durch das Universum im Allgemeinen und Besondern bestimmend hindurchgehe, ist eben so sichere Ueberzeugung der Naturwissenschaft, als es Lehre der Offenbarung ist, welche da aussagt, daß Gott Alles nach Zahl, Maß und Gewicht geordnet habe. Weish. 11, 21. Um aber das Zahlverhältniß so genau bestimmen zu wollen, wie es der Verfasser thut, müßte man in der Naturkenntniß noch weiter fortgerückt sein, als es dermalen der Fall ist. Denn es wird uns wohl nicht leicht widersprochen werden können, wenn wir sagen, daß die Erkenntniß der Schöpfungszahlen mit der Erkenntniß der Schöpfung selbst ihren Fortgang hat; nun ist aber das Buch des Verfassers so beschaffen, daß es offenbar eine Erkenntniß der Natur voraussetzt, die noch nicht vorhanden ist, so daß sich in der That eine Unverhältnißmäßigkeit herausstellt zwischen seinen Zahlbestimmungen und der Stufe der Naturkenntniß in der unmittelbaren Gegenwart, in welcher die Fortschritte zwar sehr schnell, ja reißend schnell sind, in der aber unendlich viel von früher

Hergebrachtes und bis auf unsere Zeit herab Geglaubtes umgeworfen worden ist, wobei wir nur an die Chemie erinnern wollen, in der die neuern und neuesten Untersuchungen die ehedem geglaubten Naturgesetze in ihrer Blöße und selbst in ihrer Nichtigkeit aufgedeckt haben. Und so befürchten wir, unser Herr Verfasser möchte bei seinen auf das Allergenaueste hinausgetriebenen und ins Einzelste ausgeprägten Bestimmungen vielleicht bald Manches zurückzunehmen haben, was er jetzt als ausgemachte Wahrheit hinstellt.

2) Was uns diese Befürchtung nicht ohne allen Grund erscheinen läßt, ist der Umstand, daß der Herr Verfasser dem blos Formellen eine wohl zu große Macht einräumt; denn an manchen Orten kann man sich des Gedankens nicht erwehren, er sehe das Formelle der Natur, als wozu eben die mathematische Seite der Natur gehört, als das Positive der Natur an, da es doch umgekehrt nur das Negative eines Positiven ist, nur das Nothwendige an einem Lebendigen, ohne welches zwar dieses nicht ist, das aber so, wie es ist, nicht durch sich die Form ist, sondern durch das Lebendige, indem dieses in sich selber das Gesetzliche trägt, nach welchem es sich ausprägt als nach dem Gesetze des eigenen Wesens. Wenn wir daher sagen, das Formelle ist das Negative, das Negative aber das Nothwendige; so ist die hier in Frage stehende Nothwendigkeit in der That eine zweifache. Zuerst ist das Negative (Formelle) dasjenige, was nicht nicht sein kann, also das Nicht-nicht-sein-Könnende. Das Negative, Formelle muß sein, oder am Positiven ist, wenn es ist, nothwendig das Negative, so daß das Positive ohne das Negative nicht sein kann. Die Natur kann also nicht sein ohne die in ihr liegende und an ihr sich ausprägende Zahl. Aber nicht so ist das Verhältniß zu denken, daß irgend eine außer ihr liegende Zahl sie, die Natur, bestimme, sondern je nach ihrer innern Eigenschaft trägt sie diese oder jene Zahl von selbst schon an sich. Sie bestimmt also nach ihrem Wesen wohl ihre Zahl, nicht aber bestimmt

die Zahl ihr Wesen. So oft daher in der Darstellung das Umgekehrte geschieht, ist sie selbst, die Darstellung, mangelhaft, und zwar mangelhaft eben durch das Excessive in ihren Bestimmungen. Damit will und soll freilich nicht geläugnet sein, daß nicht eine tief= und weitgehende Theorie des Formellen zu manchen sehr erfreulichen Resultaten auch in Absicht auf die Theorie des Positiven führen könne, welcher letzteren jene gleichsam vorauseilt, und nichts hält uns ab, dieß auch von der gegenwärtigen Schrift zu glauben, in welcher die Mathematik mit einer wahrhaft trunkenen Begeisterung ihre vielleicht nur zu kühne Bahn geht. Dem sei nun aber, wie ihm wolle; der trunkenen Begeisterung und dem beinahe übermüthigen Umgreifen eines Princips ist schon Manches geglückt, was der matten Betrachtung nimmer gelingen wollte. Und steht auch oft ein Satz nur da in der Würde und Bedeutung einer Hypothese; die Wissenschaft hatte von jeher den Hypothesen viel zu verdanken, und wer nicht wagt, es selbst auf einen genialen Irrthum ankommen zu lassen, der wird auch selten oder nie der Erfinder einer großartigen Wahrheit auf dem Boden sein, auf welchem unser Verfasser sich bewegt.

3) Aber geradezu müssen wir uns gegen das Mathematisch=Nothwendige wenden, wenn es angewendet werden soll auf das Freie, und zwar so, daß es dieses irgendwie bestimmt. Und gerade in diesem Punkte scheint uns der Verfasser am Weitesten gegangen zu sein, da er nicht nur der Anthropologie eine blos ethische Grundlage gegeben wissen will, sondern die Zahl auch in ganz nahe Beziehung zu der Geschichte bringt, welche das Reich der freien Handlungen des Geistes ist. Sofern der Rhythmus dem Geiste mit seiner innern Harmonie angeboren ist, und es zu seinem Wesen gehört, das Gepräge harmonischer Einheit an sich zu tragen, muß allerdings gesagt werden, daß auch dem Freien die Zahl eingeboren sei. Allein etwas Anderes ist es, den freien Geist, *wenn er thätig* ist, rhythmisch sich bewegen zu lassen, und

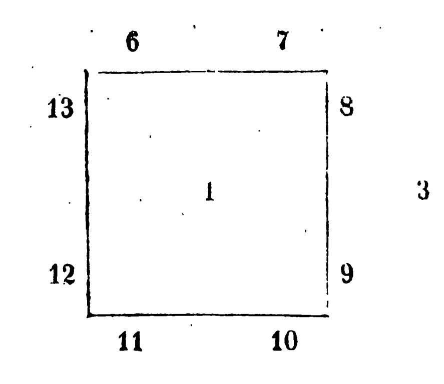
wieder etwas Anderes, ihn bei seinen Handlungen durch die Zahl innerlich bestimmt zu denken, was der Begriff von geistiger Freiheit in keiner Weise erträgt. Ja selbst nicht einmal eine Gleichung läßt das Zahlenverhältniß zum Geistesverhält- eigentlich zu, weil die Ordnung des Geistig-Freien eine ganz andere, als die des Mathematisch-Nothwendigen ist, indem jene zugleich über diese unendlich hinausliegt. Darum sind wir denn auch, im Gegensatze zum Verfasser, der Ansicht, daß wir mit der Zahl an das Individuelle nicht hinanreichen, und eben so wenig an das Nationale, sondern daß wir hiezu ganz anderer Erklärungen bedürfen, ja daß durch jeden Versuch, durch die Zahl es zu erklären, sowohl das Individuelle als das Nationale, dieses größere Individuelle, in seinem eigensten Wesen aufgehoben wird. Das Individuelle entzieht sich, als ein eigentliches ἅπαξ λεγομενον, so sehr aller allgemeinen, und somit auch der mathematischen Bestimmung, daß es nicht anders erkannt werden kann, als wenn es sich uns selbst offenbart, also durch Selbstoffenbarung nach Außen, oder durch seine Erscheinung. Eben so wenig unterliegen der Zahl die Temperamente. Unrhythmisch oder rhythmuslos wird allerdings weder das Individuelle noch das Nationale sein; und eben so wenig wird das Ethische ohne Rhythmus sein: denn Alles dieses hat seine Harmonie und seine Einheit in sich selber und schaffet darum, um uns so auszudrücken, seine eigene Zahl, statt durch die Zahl von außenher bestimmt zu sein. Der Verfasser geht aber in seinen Untersuchungen so weit, daß er mit der Zahl selbst das Gewissen in Beziehung bringt. Allerdings ist diese Beziehung die durch das Bild, wie auch die Ordnungszahlen als Bild der Religion und Offenbarung behandelt werden. Aber wir müssen uns hier auf schon oben Gesagtes zurückberufen; auch bleibt es nicht stets bei dem bloßen Bilde, wie denn die Ordnungszahlen als Zahlen alles dessen angesehen werden, was dem Ersten und Höchsten gebührt: Ehre, Dank Anbetung u. dgl. wo sofort von Zahlen der Religion und von Zahlen des Gebets die

Rede ist; eben so von Zahlen des Priesterthums, der Beschneidung, von der Zahl Gottes, von der Zahl der Mittheilung des Wesens Gottes, von Zahlen des Reiches Gottes u. s. w. Endlich handelt der Verfasser von einem bestehenden innigen Verhältniß des Würfels zur Offenbarung, zur Erlösung und Heiligung, von einem Zahlbild des Auferstehungsleibes, und von der Einheit der Würfel als dem Bilde der ewigen Seligkeit.

Um eine Vorstellung von der Art und Weise zu geben, wie der Verfasser seinen Stoff behandelt, heben wir folgende characteristische Stelle aus, welche ihren Gegenstand gerade auf der höchsten Spitze hat: „Wenn wir die Kanten nach den mit ihnen ausgesprochenen Flächen, und die Ecken nach Kanten und Flächen betrachten: so werden bei jeder Kante 2 Flächen, bei jeder Ecke 3 Kanten, und, weil jede dieser Kanten 2 Flächen eint, bei jeder Ecke 6 Flächen gezählt. 12 Kanten also, jede zu 2 Flächen, gibt 24 Flächen, 8 Ecken, jede (weil 3 Kanten) zu 6 Flächen, gibt 48 Flächen. Da der Würfel nur 6 Flächen hat, so sind diese 24 der Kanten und 48 der Ecken nichts Anderes, als Wiederholungen derjenigen 6 Flächen, welche den Ecken und Kanten ihre Namen geben. Von diesen 3 Summen: 6, 24 und 48, oder 6mal 1, 12mal 2, 8mal 6, zusammen 78 (Flächen), kommt, wenn diese in 6 gleiche Theile getheilt werden, einer jeden der 6 namengebenden Würfelflächen eine Anzahl von 1, 4, 8, zusammen 13 Flächen zu. 13mal also ist im Würfel *jede* Fläche zu unterscheiden, oder von 13 verschiedenen Gesichtspunkten kann dieselbe betrachtet werden. Diese 13 sind in jeder der 6 Würfelflächen auf folgende Weise nachzuweisen. Jede Fläche wird von den 4 Kanten ausgesprochen, von denen sie begränzt wird, hat 4 Kantengegenden, z. B. die untere Fläche des Würfels hat in Beziehung auf ihre Kanten ein unten vorn, unten hinten, unten rechts, unten links. Jede Fläche wird ferner von den 4 Ecken ausgesprochen, von denen sie begrenzt wird. Sie nimmt aber an der Bildung der 4

sie begrenzenden Ecken nur durch die Kanten Antheil, die in den Ecken zusammenkommen; denn diese bilden die Ecken. In jeder Ecke einer Fläche kommen 2 Kanten zusammen, oder jede Fläche wird an einer Ecke von 2 Kanten begrenzt, von deren jeder sie ausgesprochen wird. Durch die 4 Ecken werden also die 4 Kanten nach ihren 8 Enden berücksichtigt und die Fläche wird von jedem dieser die Ecken bildenden Kantenende, also achtmal ausgesprochen. So werden bei unten vorn ein rechtes und linkes Ende unterschieden, dasselbe bei unten hinten; und als das zweifache Ende von unten rechts, wodurch diese Gegend mit 2 Ecken in Beziehung tritt, wird vorn und hinten unterschieden; dasselbe bei unten links, wie es in der folgenden Uebersicht, wo die 13 Momente der beispielsweise gewählten untern Fläche zusammengestellt sind, zu sehen ist. Die 13 Zahlen der S. 740 folgenden geometrischen Eintheilung der Fläche veranschaulichen die mit denselben Zahlen bezeichneten Flächentheile der Uebersicht:

Fläche.	Kantengegenden der Fläche.	Kantenenden oder Eckengegenden der Fläche.
	2 unten vorn	6 unten vorn links 7 unten vorn rechts
1 unten	3 unten rechts	8 unten rechts vorn 9 unten rechts hinten
	4 unten hinten	10 unten hinten rechts 11 unten hinten links
	5 unten links	12 unten links hinten 13 unten links vorn.
1	4	8



2, 3, 4, 5 sind die Kantenmitten, deren jede 2 Kantenenden vereinigt: links oder 6 und rechts oder 7 sind die Pole von vorn oder 2, der die ganze vordere Kante angehört, und so 3 Zahlen für jede der 3 andern Kanten; oder wenn jede der 4 Kanten mit 1 gezählt wird, worauf die Uebersicht hinweist, so muß jede der 4 Ecken mit 2 gezählt werden; die durch Apok. 21, 13. wichtige Eintheilung in 3 auf jeder Seite wird dadurch nicht angetastet. 1 ist die Mitte, (hier) das reine Unten, das weder rechts noch links, vorn oder hinten ist, und ebendeßwegen diese alle umfaßt, allen Zwölfen den sie vereinigenden Namen gibt; denn alle heißen nach dem Centrum: unten. 1, 4, 8 oder 13 Momente ähnlicher Art sind an einer jeden der 6 Flächen des Würfels zu unterscheiden; denn die vorbetrachteten Flächenzahlen 6, 24 und 48 zerfallen, wie erwähnt, in 6mal 1, 4, 8 oder 13, wobei jede Fläche 1mal als namengebende Mitte für die zu ihr gehörigen Zwölf, 4mal als kantenbildend, 8mal als eckenbildend erscheint, wie aus dem vorstehenden Beispiel zu ersehen. Da, wie wir wissen, je zwei solche, 13 Momente umfassende *Flächen* einen Gegensatz bilden, so kommen auf einen jeden

der 3 Gegensätze der Menschheit 2×13 oder 26 solche sich zu ergänzen bestimmte Flächenpole. Und in der 6×13 oder 3×26 seiner Flächen stellt, wie wir gesehen, der Kubus die Familie, das Volk und die Kirche, die 3 moralischen Personen der Menschheit und ihre innige Wechselwirkung dar. (Dieselbe 26, die im Ganzen, als Gliederung desselben, 3mal enthalten ist, ist auch Zahl des Ganzen, wenn dieses blos als 6 [Flächen], 12 [Kanten], 8 [Ecken], ohne Differenzirung der Kanten und Ecken in Flächen, betrachtet wird; also 1mal und 3mal 26, bedeutend die Einheit der Menschheit und die Dreiheit ihrer Gegensätze). 26 ist die Zahl des heiligen Namens Jehovah (Jod = 10, He = 5, Waw = 6, He = 5, zusammen 26; daher die Talmudisten ihn auch den „Namen von 26" nennen). Die dreimalige 26 entspricht der dreimaligen: der Familien-, der Volks- und kirchlichen Offenbarung Jehovah's. Nach Gegensätzen, wo also je 2 vereinigt werden, betrachtet, wird jede 26 zur 1 und 12. 1 ist die Einheit der beiden namengebenden Flächencentren, 12 die 12malige Vereinigung der beiden, die quadratischen Mitten umgebenden Peripherieen, deren jede, wie wir aus einem Beispiel gesehen, aus 12 Momenten besteht. Hiernach also spricht der Würfel die 26 des Familienlebens als 1 und 12, er spricht die 26 des Volkslebens als 1 und 12, er spricht die 26 des kirchlichen Lebens als 1 und 12 aus. Dieselbe dreimalige 1 und 12 finden wir auch in dem Würfel der heiligen Stadt, auf welchen unsere Zahlen weisen. Die 1 und 12 des von Gott gegründeten Familienlebens zeigt die Offenbarung in Jakob und seinen 12 Söhnen, entsprechend dem Namen von 26, der die Familie schon mit der Schöpfung gegründet oder der Offenbarung des Vaters. Die 1 und 12 des im Würfel der heiligen Stadt gegründeten Volkslebens zeigt die Offenbarung in Levi (Moses und Aaron) und den 12 Stämmen (Joseph zählt durch Ephraim und Manasse für zwei, Genesis 48), entsprechend

dem Namen von 26, der das Gesetz, durch das die 13 ein Volk wurden, auf Sinai gegeben und auf Golgatha erfüllt. Die 1 und 12 des im Würfel der heiligen Stadt gegründeten Kirchenlebens zeigt die Offenbarung in Christus und den 12 Aposteln, entsprechend dem Namen des Dreieinigen Gottes, der heiligend die Kirche gegründet. Das mathematische Verhältniß der dreimaligen 12 zur dreimaligen 1 oder zum dreimaligen Gegensatz der 6 namengebenden Flächen ist, eben weil die 1 die beiden, Existenz, Namen und Bedeutung gebenden Flächen in sich faßt, ähnlich dem Verhältniß der 12 Söhne zu ihrem Erzeuger, der 12 Stämme zu dem, der sie zum Volke vereinigt, ähnlich dem Verhältniß der Apostel, zu Dem, Der sie geistig geboren und zur Kirche erhoben hat.

Die 3mal 13 Gegensätze, die Vereinigungen der 6mal 13 Flächenpole des Würfels, haben also auch in der Offenbarung dieselbe Bedeutung. Jede 13 oder 26 ist mit den beiden andern so verwebt, daß sie ohne sie nicht gedacht werden kann, wie man denn auch eine ursprünglich von Gott geleitete Familie nicht ohne Beziehung zu einem aus ihr entstehenden, Gott geleiteten Volks- und Kirchenleben denken kann. Die Zahlen schließen, wie die Offenbarung mit ihren Prophezieen, das isolirte, von dem Wesen der übrigen getrennte Bestehen einer einzelnen 13 völlig aus und deuten in dem Zumalsein der 3mal 13 oder 26 des Würfels auf die durch Prophezie und Erfüllung in der Offenbarung überwundene Zeittrennung.

Wie wunderbar verflochten zeigt der mathematische Kubus diese drei gleichen Durchmesser der heiligen Stadt, deren jedem auch der Jünger der Liebe die Zahl 12 zuschreibt, vereinigt im Lamme, dessen Sitz in ihrer Mitte ist. In der innigen untrennbaren Einheit der 3maligen 13 oder der 3 die 6 Flächen verbindenden Durchmesser haben wir das Bild der Entwicklung derjenigen Menschheit, die schon in ihrem Anfang die Vollendung, in all ihrem Heute die Ewigkeit in sich trägt, das Bild der Entwicklung an der Hand Gottes, der die

Dreiheit des Gegensatzes der Menschheit eint, entgegen dem Familien-, Volks- und Kirchenleben, das ohne Gottes Führung von heute ist und heute wieder vergeht. Daß sich hiermit die Zahlen derer, welche Träger sind der Offenbarung des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, aus dem Würfel entwickeln, und gerade dieser, als mathematischer wie anthropologischer in der 3maligen 12 und 1 die Vereinigung und, wie wir sehen werden, auch völlige Ausgleichung aller seiner Gegensätze findet, das ist in dem urbildlich organischen Verhältniß des Würfels zur Offenbarung, sowie der heiligen Zahlen zum lebendigen Gotteswort (wie verwandt sind schon in der geschöpflichen Sprache Zahl und Wort!) begründet; denn der Würfel ist als Allerheiligstes die Form des Sprachortes, also des Quells, von wo die Offenbarung selber ausgegangen, des Sprachortes, von dessen Urbild (dem lebendigen Gotteswort), das Gott dem Moses gezeigt, gewiß auch die Zahl ihrer Träger ausgegangen; denn aus dem Allerheiligsten, dem lebendigen Gotteswort, ist der Mensch mit Gottes Hauch gekommen, um mit dem geoffenbarten Wort, als Träger dieses, ihm untrennbar einverleibt, wieder in das Allerheiligste zurückzukehren. Christus, der Eckstein, ist das Allerheiligste leibhaftig, und aus Ihm, durch Ihn, zu Ihm sind Alle.

Aus dem Vorigen sehen wir, wie nahe der Gegensatz ergänzender Pole dem Geheimniß des Heiligthums steht, in welchem Alles vereinigt werden soll, was Gott in Gegensätzen, das ist: zur Ergänzung oder Liebe geschaffen. Selbst im Herrn dürfen und müssen wir den Gegensatz denken, wie hätte er denn sonst die Versöhnung werden können aller derer, denen Er sich gleich gemacht hat, die Sünde, nicht aber die mit der Schöpfung gegebenen, sich ergänzen sollenden Gegensätze ausgenommen. Denn Er nahm die Schuld der Juden wie der Heiden und die Trennung beider in Sich auf, tödtete sie in Seinem Fleisch durch die wirkliche Ergänzung und Ausgleichung der Gegensätze Seines menschlichen Wesens oder durch die Erfüllung des Gesetzes, wodurch die durch die Sünde

entstandene feindliche Trennung der zur Ergänzung bestimmten Pole des Individuums und der Gattung aufhörte und eben Sein Fleisch die Speise des Lebens Aller wurde. Eph. 2, 14—16:

Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae solvens, inimicitias in carne sua: legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem, et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso. Das Erlösungswerk ist Erbauung der Menschheit zum geistigen Würfel des Hauses Gottes, zum Allerheiligsten, darum fährt der Apostel im darauffolgenden 20sten Vers, auf die Fundamente desselben weisend, fort: **Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu: in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in domino: in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu;** woran sich die Stelle V. 18 und 19 im nächsten Kapitel reiht: **Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum: scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.** Die christliche Wissenschaft mit dem durch alle Stufen und Sphären gehenden (geoffenbarten, 1 Cor. 12, 26.) Princip: Einer für Alle und Alle für einen Jeden — ist Wissenschaft der Liebe; die in den Zahlen der Menschensprache liegende christliche Mathematik ist die lauterste Verherrlichung des Grundsteins der Liebe. Sprechet ihr Zahlen und Maße und preiset Seinen Allerheiligsten Namen, auf den auch ihr gebaut seid zum geistigen Hause!"

Das hier gezeigte Verfahren begegnet uns beinahe überall in der Schrift.

Mit Achtung nehmen wir Abschied von dem Verfasser, der in jedem Falle für seine eben so gedankenreiche als ernste

und mühsame Arbeit den Dank des Publikums in Anspruch zu nehmen mehr als berechtiget ist.

2.

Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christenthums. Leipzig: Otto Wigand 1841. XII. und 450 S.

Erstes Motto:

„Und die Schlange sprach zum Weibe: Ihr werdet sein wie Gott.“ Buch Genes. III, 5.

Zweites Motto:

„Lasset euch von Niemand täuschen auf irgend eine Weise; denn es muß erst der Abfall kommen, und der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens sich zeigen, der sich auflehnt und erhebt über Alles, was Gott oder Gottesdienst heißt: so daß er sich selber in den Tempel Gottes setzt, sich darstellend, als sei er Gott.“
2 Thessal. II, 3. 4.

Ist das Resultat, zu welchem es das vorliegende Buch gebracht hat, ein wahres und richtiges; dann hatte der Satan Recht, als er nach unserm ersten Motto in der Gestalt einer Schlange zum Weibe sprach: **Ihr werdet sein wie Gott.**

Ist jedoch diese Rede nichts Anderes als die Sprache des **Lügners von Anfang**; so gibt es keine Zeit, in welcher die satanische Lüge mehr für Wahrheit genommen wird, als die vom Apostel in unserem zweiten Motto bezeichnete, die Zeit nämlich, in welcher der Mensch sich auflehnt und erhebt über Alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, indem er sich selber in den Tempel Gottes setzt, sich darstellend, als sei er Gott.

Dann aber brauchen wir auf diese vom Apostel bezeichnete Zeit nicht mehr zu warten, sie ist in der That schon

da, — sie ist die unsrige. Den Beweis hiefür liefert manches pantheistische Product der nähsten Vergangenheit und der unmittelbaren Gegenwart, aber nicht leicht eine Schrift mehr, als die vorliegende von Ludwig Feuerbach.

Ohne einer möglichst treuen und durchaus objectiv gehaltenen Darstellung des gegenwärtigen Buches seinem Hauptinhalte nach von unserer Seite nur im Mindesten vorgreifen zu wollen, erlauben wir uns, dem Leser vorläufig einen Begriff von dem zu geben, was Feuerbach mit seinem ganzen Unternehmen will.

Er hat sich aber, und das ist in der That der kurzgefaßte Inhalt des ganzen Buches selbst, die Aufgabe gestellt, darzuthun:

a. Das Wesen der Religion sei nichts Anderes als eine Illusion S. 33, ein Traum S. 184, sie habe zu ihrer Mutter die Nacht, in der alles Verstandeslicht ausgehe S. 260.

b. Diese Illusion bestehe aber darin, daß der religiöse Mensch oder der Mensch in der Religion die Gottheit für ein ausser dem Menschen und über der Welt seiendes Wesen halte, da doch in der Wirklichkeit der wahre Gott nur der Mensch, die Menschheit (als Gattung) sei: Der Mensch ist Gott (homo homini Deus est) und ausser dem Menschen gibt es keinen Gott. Das Geheimniß der Theologie ist die Anthropologie. Das Bewußtsein Gottes ist das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein eigener Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele ist, das ist sein Gott. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst. Alle Bestimmungen des gött-

lichen Wesens sind menschliche Bestimmungen, d. h. **Bestimmungen des menschlichen Wesens.** S. VII. 17. 18. 20. vgl. S. 107. 151. 152. 201. 202. 247. 248. 369.

c. Jene oben bezeichnete Illusion sei bisher **durch das Christenthum erhalten und gepflegt worden; die Aufgabe, welche sich das gegenwärtige Buch setze, bestehe daher gerade darin, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher sei,** S. 19. und durch das ganze Buch hindurch.

d. Wenn nun aber einerseits der nothwendige Wendepunkt der Geschichte das offene Bekenntniß und Eingeständniß sei, daß das Bewußtsein Gottes nichts Anders zum Inhalte habe als das Bewußtsein der Gattung, und daß der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben, und verehren könne, als das Wesen der menschlichen Natur; so handle es sich anderseits im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion um die Vernichtung einer Illusion, die so grundverderblich auf die Menschheit wirke und gewirkt habe. S. 369. 375. 376. Die Absicht des Verfassers geht somit eigestandnermaßen dahin, Religion und Christenthum, diesen zweifachen Wahn, von der Erde zu vertilgen.

Ehe wir den kurz angedeuteten Inhalt in seiner ganzen Vollständigkeit betrachten, finden wir zwei Fragen und ihre Beantwortungen nicht am unrechten Orte.

1. Ist Feuerbach zu solchen Ueberzeugungen und zu solchen Entschlüssen auf Einmal gekommen, oder haben sie sich in ihm allmählig vorbereitet?

da, — sie ist die **unsrige**. Den Beweis hiefür liefert manches pantheistische Product der nächsten Vergangenheit und der unmittelbaren Gegenwart, aber nicht leicht eine Schrift mehr, als die vorliegende von **Ludwig Feuerbach**.

Ohne einer möglichst treuen und durchaus objectiv gehaltenen Darstellung des gegenwärtigen Buches seinem Hauptinhalte nach von unserer Seite nur im Mindesten vorgreifen zu wollen, erlauben wir uns, dem Leser vorläufig einen Begriff von dem zu geben, was **Feuerbach** mit seinem ganzen Unternehmen will.

Er hat sich aber, und das ist in der That der kurzgefaßte Inhalt des ganzen Buches selbst, die Aufgabe gestellt, darzuthun:

a. **Das Wesen der Religion sei nichts Anderes als eine Illusion** S. 33, **ein Traum** S. 184, **sie habe zu ihrer Mutter die Nacht, in der alles Verstandeslicht ausgehe** S. 260.

b. **Diese Illusion bestehe aber darin, daß der religiöse Mensch oder der Mensch in der Religion die Gottheit für ein ausser dem Menschen und über der Welt seiendes Wesen halte, da doch in der Wirklichkeit der wahre Gott nur der Mensch, die Menschheit** (als Gattung) **sei: Der Mensch ist Gott (homo homini Deus est) und ausser dem Menschen gibt es keinen Gott. Das Geheimniß der Theologie ist die Anthropologie. Das Bewußtsein Gottes ist das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein eigener Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele ist, das ist sein Gott. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst. Alle Bestimmungen des götti-**

lichen Wesens sind menschliche Bestimmungen, d. h. Bestimmungen des menschlichen Wesens. S. VII. 17. 18. 20. vgl. S. 107. 151. 152. 201. 202. 247. 248. 369.

c. Jene oben bezeichnete Illusion sei bisher durch das Christenthum erhalten und gepflegt worden; die Aufgabe, welche sich das gegenwärtige Buch setze, bestehe daher gerade darin, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher sei, S. 19. und durch das ganze Buch hindurch.

d. Wenn nun aber einerseits der nothwendige Wendepunkt der Geschichte das offene Bekenntniß und Eingeständniß sei, daß das Bewußtsein Gottes nichts Anders zum Inhalte habe als das Bewußtsein der Gattung, und daß der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben, und verehren könne, als das Wesen der menschlichen Natur; so handle es sich anderseits im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion um die Vernichtung einer Illusion, die so grundverderblich auf die Menschheit wirke und gewirkt habe. S. 369. 375. 376. Die Absicht des Verfassers geht somit eigestandnermaßen dahin, Religion und Christenthum, diesen zweifachen Wahn, von der Erde zu vertilgen.

Ehe wir den kurz angedeuteten Inhalt in seiner ganzen Vollständigkeit betrachten, finden wir zwei Fragen und ihre Beantwortungen nicht am unrechten Orte.

1. Ist Feuerbach zu solchen Ueberzeugungen und zu solchen Entschlüssen auf Einmal gekommen, oder haben sie sich in ihm allmählig vorbereitet?

So und überhaupt ist auch die vorher kaum durch einen Andern laut gewordene Begeisterung **Feuerbachs** für das Wasser recht wohl zu erklären, die sich unter Anderem dahin ausspricht: „Welche Wonne ist es, auch nur zu blicken in klares Wasser! wie seelenerquickend, wie geisterleuchtend, so ein optisches Wasserbad. Wohl zieht uns das Wasser mit magischem Reitz zu sich hinab in die Tiefe der Natur, aber es spiegelt auch dem Menschen sein eignes Bild zurück. Das Wasser ist das Ebenbild des Selbstbewußtseins, das Ebenbild des menschlichen Auges, — das Wasser der natürliche Spiegel des Menschen. Im Wasser entledigt sich ungescheut der Mensch aller mystischen Umhüllungen; dem Wasser vertraut er sich in seiner wahren, seiner nackten Gestalt an; im Wasser verschwinden alle supernaturalistischen Illusionen". Vorrede S. IX.

So willkührlich und bestimmungslos aber auch Alles bei dem Verfasser erscheint, so sehr spreizt er sich doch auf mit seiner Methode, welche nach eigener Vorgabe eine „durchaus objective" sein soll, die „Methode der analytischen Chemie", wie er sie weiter und näher bezeichnet.

Wir gehen nunmehr in den Inhalt des Buches selbst näher, sowohl um den Leser damit vollständig bekannt zu machen, als um dasjenige zu rechtfertigen, was wir im Vorausgehenden über den Geist desselben bemerkt haben.

Als die Aufgabe der Schrift spricht ihr Verfasser in der Vorrede aus: nachzuweisen, daß den übernatürlichen Mysterien der Religion ganz einfache, natürliche Wahrheiten zu Grund liegen. S. VI. Dies ist aber nur die Eine Seite der Aufgabe. Die andere besteht darin: „a priori zu beweisen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie sei", S. VII, d. h. es soll bewiesen werden, daß der Mensch Gott sei. Da nun die Religion dieß selbst nicht erkennt, d. h. da die Religion nicht begreift, daß der Mensch selbst Gott ist, sondern irrthümlich ein jenseitiges, überweltliches Wesen für Gott hält,

ist uns bei Feuerbach begegnet, der, die göttliche Offenbarung und das Christenthum betreffend, nicht schon bei den französischen Encyklopädisten gefunden werden könnte. Doch wir gehen zur zweiten Frage über.

2. Verräth das Buch von Feuerbach philosophische Bildung und Tüchtigkeit?

Wer sich durch die bekannten Manieren und Künste des „Jungen Teutschlands“ den Sinn nicht berücken läßt, wer bisher nicht gekannte, kecke, übermüthige und darum allerdings überraschende Sprache nicht schon für tüchtige philosophische Speculation, wer frappante Wendungen, pikante Ausdrücke, mit Pointen überladene Darstellungsweise nicht schon für philosophische Gewandtheit, wer reine Negation nicht für Position, geistige Armuth nicht für Geistesreichthum, hohle Phrasen nicht für inhaltsreiche Bestimmungen, und endlich die Oberflächlichkeit nicht für Tiefe hält und annimmt, — der wird bei Feuerbach überall Nichts finden, was ihn zum wahren Philosophen stempeln könnte. Dazu kommt ein merkwürdiger, ja höchst charakteristischer Mangel an logischer Bildung. Feuerbach hat es noch nicht einmal dahin gebracht, unterscheiden zu können; diese Unfähigkeit zu unterscheiden bewirkt aber sofort den Einen großen Fehlschluß, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, und recht eigentlich den Inhalt des Buches selbst bildet. Daher die tausendmaligen, den Leser aufs Höchste peinigenden und quälenden Wiederholungen, die größtentheils in derselben Wendung wiederkehren, und die Sache um nichts weiter bringen; daher aber auch die merkwürdige und charakteristische Leerheit der ganzen Schrift, die an dem Einen immer nagt und beißt, in das Eine und Nämliche sich immer tiefer hineinfrißt, aber ohne wirklich weitere und reichere Bestimmungen, ohne allen bemerkbaren Fortschritt in der Sache selbst, — Alles nur ewige, eckelhafte Wiederkehr des Einen Fehlschlusses, der seinen Grund in der bemerklich gemachten Unfähigkeit der Unterscheidung hat.

wicklungsgang der israelitischen Religion. Daher der Satz der theologischen Halbheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menschengeschlechts hält. Natürlich; denn die Offenbarung Gottes ist nichts Anderes als die Offenbarung, die Selbstentfaltung des menschlichen Wesens". S. 151, 152. „Der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menschheit in Eins zusammen. Alle göttlichen Bestimmungen, die Gott zu Gott machen, sind Gattungsbestimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individualen beschränkt sind, aber deren Schranken in dem Wesen der Gattung und selbst in ihrer Existenz — inwiefern sie nur in allen Menschen zusammengenommen ihre entsprechende Existenz hat — aufgehoben sind". S. 201. „Wir haben bewiesen, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher ist, und zwar menschlicher in dem doppelten Sinne dieses Wortes, in welchem es sowohl etwas Positives, als Negatives bedeutet, daß die Religion nicht nur die Mächte des menschlichen Wesens, sondern selbst auch die Schwachheiten, die subjectivsten Wünsche des menschlichen Herzens, unbedingt bejaht — bewiesen, daß auch die göttliche Weisheit menschliche Weisheit, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des absoluten Geistes der sogenannte endlich subjective Geist ist. Aber die Religion hat nicht das Bewußtsein von der Menschlichkeit ihres Inhaltes; sie setzt sich vielmehr dem Menschlichen entgegen, oder wenigstens sie gesteht nicht ein, daß ihr Inhalt menschlicher ist. Der nothwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses offene Bekenntniß und Eingeständniß, daß das Bewußtsein Gottes nichts Anderes ist als das Bewußtsein der Gattung". S. 369.

Der Verf. hat sich in der letzten Anführung aus ihm des Ausdruckes bedient, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher sei, habe er bewiesen. Ob und wie er nun bewiesen habe, was er für bewie-

sen hält, das im Weiteren zu betrachten, soll jetzt unser Geschäft sein.

Seinen ersten Anlauf zum Beweise nimmt der Verfasser in der Einleitung, die von S. 1—16 vom Wesen des Menschen im Allgemeinen, von S. 17—36 aber vom Wesen der Religion im Allgemeinen handelt. Er beginnt mit der Bemerkung, die Religion beruhe auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Thiere, die Thiere haben keine Religion; der wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere sei aber das Bewußtsein. Denn Bewußtsein im strengsten Sinne sei nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand sei. Das Thier sei sich wohl als Individuum — darum habe es Selbstgefühl — aber nicht als Gattung Gegenstand — darum mangle ihm das Bewußtsein. Die Wissenschaft sei das Bewußtsein der Gattungen. Das Thier habe nur ein einfaches, der Mensch ein zweifaches Leben: bei dem Thiere sei das innere Leben Eins mit dem äußern — der Mensch dagegen habe ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menschen sei das Leben im Verhältniß zu seiner Gattung, seinem allgemeinen Wesen. Der Mensch denke, d. h. er conversire, er spreche mit sich selbst. Das Thier könne keine Gattungsfunction verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm. S. 1, 2.

Wollen wir den ersten Anfang, den Feuerbach hier nimmt, nur dahin urgirt haben, daß er bei weitem besser gethan hätte, den Unterschied des Menschen und des Thieres in den Geist des Menschen zu setzen, der als dieser, d. h. als Geist, nicht nur Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Bewußtsein der Gattung hat, sondern dem als Geist auch das religiöse Verhältniß als das seinige aufgeht; so müssen wir dagegen unser höchstes Erstaunen darüber ausdrücken, was nun Feuerbach sogleich darauf mit dem Bisherigen in Verbindung bringt. Er sagt nämlich: „die Religion im Allgemeinen, als identisch mit dem Wesen des Menschen, ist identisch

mit dem Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen. Aber die Religion ist, allgemein ausgedrückt, Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts Anderes sein, als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen. Bewußtsein im strengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtsein des Unendlichen ist identisch. Beschränktes Bewußtsein ist kein Bewußtsein; das Bewußtsein ist wesentlich unendlicher Natur. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts Anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten nur die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand. S. 2, 3.

Auf solche Art beweist gleich von vorne herein Feuerbach und giebt dadurch eine sehr unzweideutige Probe von seinem philosophischen Verfahren, d. h. was er erst beweisen soll, setzt er als bereits bewiesen voraus, und thut, als ob er schon bewiesen hätte, ist also quasi re bene gesta für sich selbst guter Dinge. Was ist denn nun wirklich bewiesen? Lediglich Nichts. Wir sehen keinen wissenschaftlichen Beweis vor uns, sondern nur eine leere Behauptung, die sich des Beweises überhebt. Der Gedanke, der dem ganzen Feuerbachschen Buche zu Grunde liegt, ist der: Was der Mensch ahnt, wessen er sich bewußt ist, was er begreift, das ist er selbst. Wäre daher der Mensch das unendliche Wesen nicht selber, er würde es nie ahnen, er würde nie ein Bewußtsein von ihm haben. Das deutet ja Feuerbach selbst an S. 2, 3. Aber sehen wir nun sogleich die Consequenz aus dem obigen Satze, in dessen Wahrheit einzig und allein die Bedingung der Wahrheit der Feuerbachschen Behauptung ruhen könnte, aus dem Satze nämlich: Wovon der Mensch ein Bewußtsein hat, das ist er selbst; der in seinem Bewußtsein seiende Gegenstand ist mit seinem Wesen identisch, ist sein

Wesen selbst. Ist der Mensch das, was er begreift, selbst, so ist er nothwendig auch Alles, was er begreift, oder was immer nur in sein Bewußtsein fällt: und daraus folgt, daß der Mensch Mineral, und jedes Mineral, daß er Pflanze, und jede Pflanze, daß er Thier, und jedes Thier, und daß er die Welt selbst ist, so weit sie nur in sein Bewußtsein fällt. Mit derselben Berechtigung oder Nichtberechtigung daher der Mensch Gott ist, ist er auch Mineral, Pflanze, Thier und selbst die von ihm begriffene ganze Welt. Wir geben es Jedem anheim, es mit sich auszumachen, ob ein System mit dieser Behauptung Materialismus sei, der, weil der Mensch Gott ist, die Gottheit ausschließt, oder anthropologischer Pantheismus, nach dessen Principe sich der Mensch zu Gott und zu der Welt zugleich macht. Der Mensch wäre sonach die organische Einheit von Gott und Natur, die Indifferenz der Gegensätze, die Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins u. s. w. u. s. w., mit Einem Worte Alles, was Schelling früher zu Gott gemacht hatte.

Sehen wir aber, ehe wir weiter schreiten, was einem so bornirten Satze, wie der ist: Was in mein Bewußtsein fällt, das bin ich selbst, zu Grunde liege. Denn als bloße Behauptung wird er doch nicht für alle Zeiten dastehen wollen, und Feuerbach selbst giebt sich ja später einige Mühe, versucht wenigstens einigermaßen, seine Behauptung von der durchgängigen Identität des göttlichen und menschlichen Wesens durch Aufbringung von Gründen zu stützen. — Gehen wir nur von seiner eigenen Behauptung aus: das Wesen, welches der Mensch bisher außer sich und über der Welt als das göttliche zum Gegenstande seiner Verehrung gehabt habe, sei, nach der Wendung, welche die Sache in der neuesten Zeit durch Feuerbach genommen habe, nunmehr als des Menschen eigenes Wesen zu betrachten. Vergessen wir nicht, wie es bisher und vor Feuerbach der Mensch mit der Gottheit gehalten. Der Mensch hatte Gott

zum außer ihm und über der Welt seienden Gegenstande, und zu diesem Gegenstande, der der übermenschliche und überweltliche Gott ist, setzte sich der Mensch in jene Beziehung, oder in jenes Verhältniß, das wir mit dem Namen Religion bezeichnen. In dem bisherigen Verhalten des Menschen Gott gegenüber waltete somit ein zweifaches Setzen vor; zuerst ein Gegensetzen, weil der Mensch Gott zum außer ihm und der Welt seienden Gegenstande hatte, er stand Gott als einem Andern gegenüber, er somit der Andere einem Andern, er, der Endliche dem Unendlichen, er der Zeitliche dem Ewigen, er der Nichtabsolute dem Absoluten, er der Schwache dem Allmächtigen, er der in Schranken Eingewiesene dem Schrankenlosen, er der Bedingte dem Unbedingten, er der nur bedingungsweise Erkennende dem Allwissenden u. s. w. Als diesen hat der Mensch Gott noch jetzt zum Gegenstande, als diesen setzt er sich, der Andere, ihm als dem Andern noch entgegen oder gegenüber. Zu diesem Gegensetzen kam nun aber in der bisherigen Religion noch ein zweites Setzen, das Bezugsetzen. Zu der absoluten Gottheit setzt sich nämlich der Mensch zu jeder Zeit in Beziehung, in's Verhältniß, aber mit dem festen und sichern Bewußtsein, daß er sich zur Gottheit verhalte als der Andere zum Andern, als der Nichtabsolute zum Absoluten; und dieses im Bewußtsein Haftende wurde, im wirklichen Leben ausgeprägt, zur Religion, welche bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist, Gemeinschaft durchs intellectuelle und ethische Verhältniß, nicht Identität, denn Identität hebt alle Gemeinschaft, alle Beziehung und alles Verhältniß auf. Daß der Mensch Gott sei, gilt nur als ein Ausspruch des Teufels, des Lügners von Anfang; die Selbstapotheose des Menschen aber als das höchste Product des gefallenen Geistes.

Nun aber soll nach Feuerbach dennoch das Letztere Wahrheit, und nicht Lüge sein. Der Mensch sei Gott, ist ja die Behauptung. Was daher der Mensch bisher als Gottheit zum Gegenstande durch Gegensetzen hatte, das soll er in sich

selbst verlegen und durch Identischsetzen sich selbst zu Gott machen. Und zu was der Mensch als dem absoluten Wesen bisher sich nur in Beziehung gesetzt hatte, das soll er gleichfalls durch Identischsetzen in sich selber setzen. Und das nur so ohne Weiteres, nicht als ob Weltverhältnisse daran hiengen und mehr noch. So leichte, ja so überleichte Mühe macht sich Feuerbach; als ob es hiezu nur seines Winkes bedurft hätte. — Aber das ist nicht genug. Mit der Verwischung des Unterschiedes zwischen Gegensetzen, Bezugsetzen und Identischsetzen hört auch sonst alles Bisherige auf; die alte Logik mit ihren sonst so festen Gesetzen ist über den Haufen geworfen, die Zeit der Abstraction, die Zeit des alten Begriff- Urtheil- und Schlußbildens ist vorüber; auch mit der Ontologie und überhaupt mit der Metaphysik ist es vorbei. Die Kategorien sind verschwunden, und der greise Aristoteles, der Philosoph κατ᾽ ἐξοχην, ist zum bemitleidenswerthen Dummkopf geworden. —

Es begegnet nun aber dem Verfasser, daß zuletzt ein ganz anderes Identischsetzen, und zwar für ihn selber, oder vielmehr für seine Philosophie herauskommt, als das von ihm selbst befolgte. Denn wenn er an einem schon angeführten Orte sagt, die Religion sei nichts Anderes als ein Traum, ein Traum des Bewußtseins, so wird das Traumartige eben nur seine Philosophie, nicht das Wesen der Religion treffen: denn wie der Traum Alles verwischt und unter einander wirft, was in Zeit und Raum sonst gut geordnet ist; so verwischt auch seine Philosophie Alles und wirft es unter einander indem, sie alle Unterschiede aufhebt. Ferner nennt Feuerbach die Religion die Nacht, in der Alles Verstandeslicht ausgehe. Aber gerade so ist seine Philosophie beschaffen; dadurch, daß alle Unterschiede aufgehoben werden, die der Verstand setzt, geht auch alles Verstandeslicht aus, es wird Nacht, Nacht, in der bekanntlich alle Kühe schwarz sind.

Die von Feuerbach in den Vordergrund der Schrift ge-

stellte unerwiesene Behauptung ist daher nur für ihn selber sehr verhängnißvoll geworden. Denn dieses πρωτον ψευδος ist zugleich die petitio principii geworden, die sich ewig wiederholt, und die durch jede Wiederholung glaubt, in ihrem guten Rechte zu wachsen und zu erstarken. Schleiermacher sagt in seiner Dialektik: Da in jeder Denkreihe, und besonders im Anfange derselben, wenn sie nicht rein architektonisch anfängt, der Denkende als handelnd und mit seiner Eigenthümlichkeit handelnd auftritt; so kann theils die relative Seite des Denkers mit der absoluten, theils die ethische Nothwendigkeit mit der dialektischen verwechselt werden. Beides sind die Quellen des Irrthums für die philosophischen Erfinder und jede Prätension auf Allgemeingültigkeit einer Philosophie ist in ihnen gegründet. Schleiermacher fügt noch hinzu: Auch dieser Irrthum ruhet in der Sünde, da er auf einem so reflektirenden und selbstbewußten Standpunkte nicht unschuldig sein kann [1]).

Dieser Ausspruch Schleiermachers wird selten in dem Grade zu einem Buche passen, wie zu dem von Feuerbach. Die Denkreihe nimmt ihren Anfang mit einer Behauptung, die ein Beweis sein soll, das Architektonische ist so zu sagen ganz bei Seite gesetzt, da die organische Entwicklung fehlt. Das philosophische Denken ist durch die Eigenthümlichkeit des in Feuerbach ohne Weiteres vorwaltenden ethischen Interesses getrübt, welches da ist, daß der Mensch Gott sei, d. h. aber, durch das Interesse, daß kein Gott sei. Der erste Verführer hat das Wort im Anfang so genommen, daß das göttliche Wort im ganzen Buche nicht mehr aufkommt, denn das Interesse will, daß es nicht aufkomme. Ist daher der Irrthum je mit der Sünde verbunden, wie Schleiermacher will, so ist es hier der Fall.

Daß dem nun wirklich so sei, lehrt Feuerbach später überall selbst.

---

1) Schleiermachers Dialektik. § 216. S. 193, 194.

„Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt wird, oder was constituirt die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen?“ So fragt der Verfasser und gibt sich selbst die Antwort: „Die Vernunft, der Wille, das Herz.“ „Zu einem vollkommenen Menschen gehört, (heißt es dann weiter) die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens ist das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft sind Vollkommenheiten, die Vollkommenheiten des menschlichen Wesens, ja absolute Wesensvollkommenheiten. Wollen, Lieben, Denken sind die höchsten Kräfte, sind das absolute Wesen des Menschen qua talis, als Menschen, und der Grund seines Daseins. Der Mensch ist, um zu denken, um zu lieben, um zu wollen. Was aber der Endzweck, ist auch der wahre Grund und Ursprung eines Wesens. Wahres Wesen ist denkendes, liebendes, wollendes Wesen. Wahr, vollkommen, göttlich ist nur, was um sein Selbstwillen ist. Aber so ist die Liebe, so die Vernunft, so der Wille. Vernunft, Willen, Liebe oder Herz sind keine Kräfte, welche der Mensch hat — denn er ist nichts ohne sie, er ist, was er ist, nur durch sie — sie sind als die sein Wesen, welches er weder hat noch macht, constituirenden Kräfte, Elemente oder Principien, die ihn beseelenden, bestimmenden, beherrschenden Mächte — göttliche, absolute Mächte, denen er keinen Widerstand entgegensetzen kann.“ S. 3—5.

Was ist nun hier wiederum bewiesen, müssen wir fragen. Abermals Nichts, ist die kurze Antwort. Denn Statt zu beweisen, das Menschenwesen sei absolut, ist es nur behauptet. Daß Vernunft, Wille, Herz (Liebe), Vollkommenheiten, ja die höchsten Vollkommenheiten des Menschen seien, wer will es bestreiten? Aber kommt ihnen deßwegen Absolutheit zu? Gewiß nicht. Damit, daß Feuerbach dieses behauptet, kommt er zu einer μεταβασις εἰς ἀλλο γενος,

und diese wurde von jeher für unwissenschaftlich gehalten. Diese genannten Kräfte, sagt Feuerbach, seien der Grund des Daseins der Menschen und sein Endzweck. Allein ist eine Kraft und Eigenschaft des Menschen, und selbst die höchste, der Grund und die Ursache des menschlichen Daseins? Das menschliche Denken, der menschliche Wille und das menschliche Herz der Grund und die Ursache des menschlichen Denkens, Willens und Herzens? Wer hat je so in der Metaphysik gefaselt? Dasselbe gilt vom Endzwecke. Denkt das Denken ohne andern Gegenstand als das Denken selbst? Will der Wille ohne Gegenstand? Liebt die Liebe ohne Gegenstand? Oder ist der Gegenstand, wenn einer ist, nur das eigene Denken, das eigene Wollen und das eigene Lieben? Dann freilich geht, wenn das Subjekt hiebei der Mensch ist, Alles im Menschen auf, er ist der Grund seines Daseins, der eigene Gegenstand und Endzweck bei allem Denken, Wollen und Lieben. Aber auch hier gewahren wir wiederum eine nicht geringe Verwirrung der Begriffe. Constituiren Denken, Wollen und Lieben das Wesen des Menschen, so sind sie deßwegen weder der Grund noch der Endzweck des menschlichen Daseins, so wenig als die wesentlichen Theile eines Kunstwerkes, etwa einer Götterstatue, die Bildner desselben, die Künstler sind.

Nun aber heißt es bei Feuerbach mit Einmal: „Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand.“ S. 6.

Damit fangen wir an, für den Verfasser Hoffnung zu schöpfen, es werde ihm vielleicht doch noch in Etwas gelingen, zum Gegenständlichen, und sofort zum höchsten Gegenstande als zu einem Andern zu kommen. Aber kaum ist Hoffnung geschöpft, so ist sie auch schon wieder verdunkelt, denn es heißt sogleich weiter: Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subject wesentlich, nothwendig bezieht, ist nichts Anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjects.“ S. 6. Mit dieser Vorstellung, so nur im Ernst genommen wird, ist jeder Weg zur Wahr-

heit und zur Verständigung durch die Wahrheit abgeschnitten. Subject und Object sind von nun an Eins und dasselbe, die Kategorie der Relation hat aufgehört, denn sie hat sich bis zur völligen Selbstaufhebung in die der Substanz verflüchtiget. So weit ist selbst Fichte kaum gegangen, als er auf dem Höhepunkte seines später selbst aufgegebenen subjectiven Idealismus stand. Oder er war wenigstens consequenter dadurch, daß er alles außer dem Ich Seiende für an sich bedeutungslos und nichtig erklärte. So vernichtete er der Subjectivität gegenüber und dieser zu lieb geradezu die Objectivität, das Nichtich (freilich nur in seiner Vorstellung). Den Gegenstand aber anerkennen als ein Wirkliches, und ihn sofort wiederum das eigene Wesen, das Wesen des Subjects sein lassen, das ist etwas, wozu sich der gesunde Menschenverstand noch nie hat verstehen können. „Jeder Planet hat seine eigene Sonne," sagt Feuerbach S. 6. Aber nicht jeder Planet ist die Sonne, müssen wir ihm im Interesse der Wahrheit entgegnen. „Das Verhalten der Erde zur Sonne ist zugleich ein Verhalten der Erde zu sich selbst oder zu ihrem eigenen Wesen," heißt es S. 6 weiter. Wer möchte läugnen, daß zur Substanz eines Wesens auch seine Relation gehört, daß sich folglich auch die Substanz des Wesens in ihrer Relation nach Außen zugleich zu sich selber zurück verhält? Aber welch himmelweiter Unterschied ist zwischen dieser Vorstellung und der, mit welcher Feuerbach sie identisch setzt, daß der Gegenstand des Subjectes das Wesen des Subjectes selbst sei. Wie unendlich verworren und dem gesunden Sinne zuwider aber die Begriffe des Verfassers seien, davon legt er sogleich wieder neue Beweise ab. So heißt es S. 6 und 7: „An dem Gegenstande wird der Mensch seiner selbst bewußt: Das Bewußtsein des Gegenstandes ist das Selbstbewußtsein des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst du den Menschen; an ihm erscheint dir sein Wesen: Der Gegenstand ist sein offenbares Wesen, sein wahres objectives Ich. Und dies gilt keineswegs

nur von den geistigen, sondern auch von den sinnlichen Gegenständen. Auch die dem Menschen fernsten Gegenstände sind, weil und wiefern sie ihm Gegenstände sind, Offenbarungen des menschlichen Wesens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne ꝛc. ꝛc." Wir wollen hier auf das nicht zurückkommen, was Feuerbach in den letzten Worten ausgesprochen hat, daß nämlich das Wesen des auch sinnlichen Gegenstandes unser eigenes Wesen sei, denn das haben wir bereits oft genug vernommen; sondern dem ersten Ausspruche allein wollen wir einige Aufmerksamkeit schenken, und zwar diesem in seinem Zusammenhange mit dem zweiten. Jener aber sagt da aus: "daß der Mensch an dem Gegenstand seiner selbst bewußt werde." Nichts ist wahrer als dieses. Die Objectivität, die Natur z. B. ist es, an der der Mensch sein Selbstbewußtseyn entwickelt. Aber was macht nun Feuerbach aus dieser Vermittlung des Selbstbewußtseyns an der Natur? Er läßt den Inhalt des Bewußtseyns des Gegenstandes zum Inhalte des menschlichen Selbstbewußtseins selbst werden. Der Mensch ist also alles das selbst, an was er sich entwickelt, an was er sein Selbstbewußtsein vermittelt: er ist die Objectivität wesentlich selbst, hat sich aber eben darum auch nicht an dieser, sondern als diese entwickelt, so daß jene Vorstellung von einer Entwicklung am Gegenstande von selbst wieder aufgehoben wird. — Solche und ähnliche dem Irrthum verfallene Ansichten begegnen uns bei Feuerbach noch oft genug. Nach S. 7 heißt es: „Das absolute Wesen des Menschen ist sein eigenes Wesen. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eigenen Wesens." — Ferner: „Das Maß des Wesens ist auch das Maß des Verstandes. Der Verstand ist der Gesichtskreis eines Wesens. So weit du siehst, so weit erstreckt sich dein Wesen, und umgekehrt. Und so weit dein Wesen, so weit reicht dein unbeschränktes Selbstgesicht, so weit bist du Gott. Kein Wesen kann in seinen Gefühlen, Vorstellungen und Gedanken seine Natur ver-

läugnen. Was es auch setzt, — es setzt immer sich selbst. Jedes Wesen hat seinen Gott, sein höchstes Wesen in sich selbst. Preisest du die Herrlichkeit Gottes, so preisest du die Herrlichkeit des eigenen Wesens. Alle Bewunderung ist im Grund Selbstbewunderung, alles Lob Selbstlob; jedes Urtheil, das du über Anderes fällst, ein Urtheil über dich selbst. Denkst du folglich das Unendliche, so denkst und bestätigst du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlst du das Unendliche, so fühlst und bestätigst du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens. Der Gegenstand der Vernunft ist die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl. Alles daher, was im Sinne der hyperphysischen transcendenten Speculation und Religion nur die Bedeutung des Secundären, des Subjectiven, des Mittels, des Organs hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des Primitiven, des Wesens, des Gegenstandes selbst. Ist z. B. das Gefühl das wesentliche Organ der Religion, so drückt das Wesen Gottes nichts Anderes aus, als das Wesen des Gefühls. Der wahre, aber verborgene Sinn der Rede: „„Das Gefühl ist das Organ des Göttlichen““, lautet: das Gefühl ist das Nobelste, Trefflichste, d. h. das Göttliche im Menschen. Wie könntest du das Göttliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht selbst göttlicher Natur wäre? Das Göttliche wird ja nur durch das Göttliche, Gott nur durch sich selbst erkannt. Das göttliche Wesen, welches das Gefühl vernimmt, ist in der That nichts als das von sich selbst entzückte und bezauberte Wesen des Gefühls, das wonnetrunkene, in sich selige Gefühl. Was du daher vergegenständlichen, als das Unendliche aussprechen, als dessen Wesen bestimmen kannst, das ist nur die Natur des Gefühls. Du hast hier keine andere Bestimmung für Gott als diese: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. Jeder andere Gott, den

du hier setzest, ist ein von Außen deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl ist atheistisch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenstand anknüpft. Das Gefühl läugnet einen gegenständlichen Gott — es ist sich selbst Gott. Die Negation des Gefühls nur ist auf dem Standpunkte des Gefühls die Negation Gottes. Du bist nur zu feige oder zu beschränkt, um mit Worten einzugestehen, was dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rücksichten, in den Banden des gemeinsten Empirismus noch befangen, unfähig, die Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erschrickst du vor dem religiösen Atheismus deines Herzens, und zerstörst in diesen Schranken die Einheit deines Gefühls mit sich selbst, indem du dir ein vom Gefühl unterschiedenes, objectives Wesen vorspiegelst, und dich so nothwendig wieder zurückwirfst in die alten Fragen und Zweifel: ob ein Gott ist oder nicht. Fragen und Zweifel: ob ein Gott ist oder nicht? Fragen und Zweifel, die doch da verschwunden, ja unmöglich sind, wo das Gefühl als das Wesen der Religion bestimmt wird. Das Gefühl ist deine innigste und doch zugleich eine von dir unterschiedene, unabhängige Macht, es ist in dir über dir; es ist selbst schon das Objective in dir, dein eigenstes Wesen, das dich als und wie ein anderes Wesen ergreift, kurz es ist dein Gott". S. 11—16.

Damit hätte Feuerbach seinen ersten Gang gemacht; er hat aber zugleich durch alles Bisherige, wie wir gesehen, nur zu sehr unsern Ausspruch gerechtfertigt, seine erste unbewiesene Behauptung sei als das πρωτον ψευδος und als die petitio principii für ihn und seine ganze hier eingeschlagene Laufbahn verhängnißvoll geworden. Er hat zwar im Beweise keinen Schritt rückwärts, aber auch keinen einzigen vorwärts gethan. Wie durch Zauber gebannt bleibt er in einem Kreise stehen, den er selbst um sich gezogen, und der jeden weitern Schritt unmöglich macht. Sehen wir uns diesen

von ihm selbst geschaffenen Zauberkreis etwas näher an. „Der Mensch“, sagt Feuerbach, „ist nichts ohne Gegenstand“. „An dem Gegenstande wird der Mensch seiner selbst bewußt“. Aber was ist dieser Gegenstand des Menschen? Antwort: Der Mensch selbst, der Gattungsmensch, das Wesen des Menschen. Was aber kommt dem Menschen zum Bewußtsein, wenn er sich seines Wesens bewußt wird? Antwort: die Vernunft. Was aber hat die Vernunft zu ihrem Gegenstande? Antwort: das Wesen des Menschen. — Alles nun, was weiter in der Schrift folgt, ist nur die traurige Wiederholung dieses Einen. Und so dreht sich Alles beständig im Kreise herum, in den der Verf. sich selbst gebannt hat; Alles streift vor seinem Angesicht in der alten Gestalt vorüber, um in derselben sogleich wiederzukehren und das tolle Spiel zu einem ewigen zu machen, wobei den, der sich so in den Kreis durch eigene Schuld gestellt hat, zuletzt nothwendig der Schwindel ankommt, der da, wo Alles verkehrt ist, für Enthusiasmus gilt, indeß die wahre, schöne, tiefe und reiche Objectivität, der wirkliche Gegenstand, dem Anschauenden fern bleibt, der hiermit gezwungen ist, seine Freude an der geistigen Oede zu haben. Wem kommt hier nicht das Wort des Mephistopheles in den Sinn?

> Ich sag' es dir: ein Kerl, der speculirt,
> Ist wie ein Thier auf dürrer Haide
> Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
> Und rings umher liegt schöne grüne Weide!

Gehen wir nunmehr zum Andern über, was die Einleitung enthält: Dieß ist die Abhandlung über das Wesen der Religion im Allgemeinen. S. 17—36.

Feuerbach nimmt seinen zweiten Anlauf durch einen Widerspruch mit sich selber. Früher hatte er die Bestimmung gegeben: der Gegenstand, dessen der Mensch bedürfe und an dem er seiner sich bewußt werde, sei sein eigenes Wesen, und zwar gelte dieß keineswegs nur von den geisti-

gen, sondern auch von den sinnlichen Gegenständen S. 6, 7. Nun aber lesen wir S. 17 und 18: „Im Verhältniß zu den sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; aber bei dem religiösen Gegenstand fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen. Der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse in ihm, ein selbst innerlicher. Hier gilt daher ohne alle Einschränkung der Satz: Der Gegenstand des Subjects ist nichts Anderes als das gegenständliche Wesen des Subjects selbst. Wie der Mensch sich Gegenstand, so ist ihm Gott Gegenstand; das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständniß seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß seiner Liebesgeheimnisse".

Daß der Verf. mit dem eben Angeführten nur seinen atheistischen Satz von der Menschenvergötterung wiederholt, soll uns eben jetzt nicht beschäftigen, wir kommen ohnehin auf diesen Punkt durch den Verfasser selbst leider noch oft genug zurück; was uns für den Augenblick beschäftiget, ist vielmehr der oben angedeutete Widerspruch, wonach der Verf. S. 17 zurücknimmt, was er S. 7 ponirt hatte. Denn wenn hier das Sichidentischsetzen des Subjects mit dem Objecte auch auf die sinnlichen Dinge sich bezog und diese betraf, d. h. mit einbegriff; so soll für diese nunmehr ein Unterschied bestehen, und die Identität nur den religiösen Gegenstand angehen. Damit wird aber das, was dem Verf. das Allgemeinwahre und die Stütze aller seiner Behauptungen ist,

offenbar aufgehoben. Wenn aber hier dem Verf. die Ahnung von der wissenschaftlichen Unvollziehbarkeit seiner ganzen Vorstellung hätte aufgehen dürfen, so findet dieß in der That nicht nur nicht Statt, vielmehr geht er dahin, die zweite Position durch eine dritte aufzuheben. Denn wenn der eigentliche Gegenstand des Subjects das Wesen des Subjectes selbst ist, das Wesen des Menschen aber das Wesen der Gattung, dieses und jenes aber die Vernunft; so wird es auf die Vorstellung von dieser ankommen, ob der Verf. das Recht hatte, ohne Weiteres zu negiren, was er ponirt hatte, und ob er nicht vielmehr, eben durch seine Vorstellung vom eigentlichen Wesen der Vernunft, genöthigt sei, zum ersten Widerspruch hin einen zweiten zu setzen. Dieß aber ist gerade der Fall, wo der Verf. das Wesen der Vernunft umständlicher erörtert, im Anhange nämlich und zwar von S. 381—390. Denn hier wird die Vernunft in ihrer übergreifenden Thätigkeit schlechthin universell, Alles in sich begreifend, und in Allem sich selber setzend aufgefaßt und beschrieben. Sie ist die Wahrheit auch der Natur, der Gott der Natur, S. 382, das lauterste, reinste, originellste Wesen, das das lautere Wesen der Dinge, den Originaltext der Natur herstellt S. 384, das allumfassende, das allbarmherzige Wesen, die Liebe des Universums zu sich selbst S. 384, das unbeschränkte, universale Wesen, die oberste Wesensgattung, weßwegen sie alle Gattungen in sich einschließt S. 385. Und endlich heißt es S. 386 in einem förmlichen Schlußsatze: „Die Vernunft ist also das von den Schranken der Endlichkeit, des Raumes und der Zeit gereinigte Wesen der Natur und des Menschen in ihrer Identität, das allgemeine Wesen, der allgemeine Gott". — So also hebt Feuerbach seine erste allgemeine Position durch eine zweite beschränkte, die zweite aber wiederum durch eine dritte allgemeine auf, und das nennen wir in unserer Sprache: Widerspruch an Widerspruch setzen. Das Letztere ist aber auch da

nicht nur begreiflich, sondern sogar nothwendig, wo alle logischen Gesetze so bei Seite gesetzt werden, wie wir an Feuerbach es schon gewohnt sind.

Gehen wir zur **Behandlung über das Wesen der Religion zurück**. Daß gerade bei religiösen Gegenständen **das Bewußtsein Gottes nur das Selbstbewußtsein des Menschen, und die Erkenntniß Gottes nur die Selbsterkenntniß des Menschen sei**, das haben wir aus S. 17 und 18 des Buches schon entnommen. Der Geist, die Seele, das Herz des Menschen, **das ist Gott**, und außer dem Gott, welcher der Mensch, das allgemeine Menschenwesen ist, ist kein Gott. Das ist der **Kanon** Feuerbachs. — Während nun aber diese Vorstellung gerade auf dem religiösen Gebiete ganz besonders sich als Wahrheit erweisen soll, und die Religion gerade um deßwillen von Feuerbach alles nur mögliche Lob zu erndten sich anschickt, — siehe, da wendet sich die Sache mit Einmal und urplötzlich, — das Lob kehrt sich in Tadel. Denn „wenn die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich **direct** bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der **Mangel** dieses Bewußtseins begründet eben die **differentia specifica** der Religion. Um diesen **Mißverstand** zu beseitigen, ist es besser zu sagen: die Religion ist die **erste**, und **zwar indirecte Selbsterkenntniß** des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst **ausser sich**, ehe er es in sich findet. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in der Religion besteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, als etwas Subjectives, d. h. was **als Gott** angeschaut und angebetet wurde, **jetzt** als etwas **Menschliches**

erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätere Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich verobjectivirt, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion (die des jungen Teutschlands) thut diesen Schritt. Jeder Fortschritt (?!) in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntniß. Aber jede bestimmte Religion, die ihre älteren Schwestern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt sich selbst und zwar nothwendig, sonst wäre sie nicht mehr Religion, von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt nur auf die andere Religion, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt ist. Weil sie einen andern Gegenstand, einen andern Inhalt hat, weil sie über den Inhalt der frühern sich erhoben, rühmt sie sich erhaben über die nothwendigen und ewigen Gesetze, die das Wesen der Religion constituiren, wähnt sie, daß ihr Gegenstand, ihr Inhalt ein übermenschlicher sei. Aber dafür durchschaut das ihr verborgene Wesen der Religion den Denker, dem die Religion Gegenstand ist, was sich selbst die Religion nicht sein kann. Und unsere Aufgabe ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist" S. 18, 19.

Diese Worte sind klar und deutlich, bedürfen daher keines Commentars. Und sollten sie dessen bedürfen, so hätte ihn Feuerbach selbst schon auf der folgenden Seite (S. 20) also gegeben: „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem, und zwar subjectiven Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen

Menschen, verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen, — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen".

Die Religion, und insbesondere die christliche, ist also nach Feuerbach Wahn, Illusion, weil sie den Menschen zwingt, den Gott, der er selbst ist, außer sich zu setzen.

Wie unermüdlich in der Selbstwiderlegung Feuerbach auch hier wiederum sei, liegt klar vor Augen. Nach S. 17 soll, bei dem religiösen Gegenstand, im Gegensatz zum sinnlichen, das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammenfallen, und der religiöse Gegenstand im Menschen sein, ein selbst innerlicher, da hingegen der sinnliche Gegenstand ausser dem Menschen sei; ja Gott soll, mit Berufung auf Augustinus und Malebranche, uns näher sein als wir uns selbst. Und nun wird, schon auf der folgenden Seite, die Sache wiederum zurückgenommen, und S. 19 gezeigt, der Mensch verlege das, was ihm das Nächste ist, ja näher als er sich selber, das endlich, was mit seinem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammenfällt, das eben verlege, sagt Feuerbauch, der Mensch zuerst ausser sich. Damit hören nun freilich die hergebrachten Vorstellungen vom Nahen und Nächsten, so wie vom Unmittelbaren auf. Das Nächste ist von nun an das Fernste, das Innerste das Aeußerste, das Eigene das Fremde, Ich ist Du, das Unmittelbare das durch die Reflexion (Reflexion aus sich hinaus) Hindurchgegangene. Armer Jacobi, der du gutmüthig geglaubt hast, das unmittelbare Wissen um Gott sei ein Wissen aus erster Hand! Nicht mit dem Unmittelbaren wird von nun an mehr der Anfang zu machen sein, sondern mit dem, was auf die Unmittelbarkeit folgt, mit der Reflexion. Die Religion fängt an mit einer Illusion, der Mensch erwacht mit einer Täuschung. Arme Menschheit!

Einer so auf den Kopf gestellten Philosophie, wie die Feuerbachsche eine ist, kann auch die Entwicklungsgeschichte

der Menschheit nur von ihrer Verkehrtheit sich zeigen. Die frühere Religion verehrt ihren Gott nicht im Menschen, sondern außer sich; erst in unserer Zeit wird vom Menschen der Schritt gethan, sein eigenes Wesen als Gott zu begreifen. Weiß denn Feuerbach allein nicht, daß die Menschenvergötterung, die Apotheose, dieses Produkt des Heidenthums und der Sünde, theils in die Zeit vor Christus, theils in die Zeit gleich nach ihm fällt? — Und ist denn in der Zeit, in der **wir** leben, der Menschencultus allgemein? Ist dieses heidnische System nicht vielmehr einzig nur das Religionssystem von Feuerbach und Consorten, die mit Händen und Füßen daran arbeiten, die religiöse Entwicklung unseres Geschlechtes mit heidnischem Gift zu zersetzen, und den Zeiger an der Uhr der Weltgeschichte um ein paar tausend Jahre zurück zu rücken, und als Fortschritt auszurufen, was ein so ungeheurer Rückschritt ist? — Und wie bist denn du, Augustinus! ganz im Widerspruche mit deiner die Gottheit aus dem Menschen hinaus reflektirenden Zeit dazu gekommen, von Gott zu sagen, er sei uns näher, als wir uns selbst? —

Haben wir bisher bei Feuerbach keinen einzigen Beweis, sondern nur Behauptungen, bloße Assertionen antreffen können; so scheint von S. 20 an wenigstes ein kleiner Versuch zum Beweise gemacht werden zu wollen. Denn für die bisherige Behauptung und Voraussetzung, das göttliche Wesen sei an sich nichts Anderes als das Wesen des Menschen, wird nunmehr angeführt, **daß ja auch sonst, in der Theologie selber, der Gottheit menschliche Prädicate zugelegt werden, was aber in den Prädicaten prädicirt werde, das sei das Subject selber, wer daher die Prädicate negire, der negire in und mit ihnen das Subject.** Sofort schließt der Verfasser S. 28 also: „Wenn es nun aber ausgemacht ist, daß, was das Subject ist, lediglich in den Bestimmungen des Subjects liegt, d. h. daß das Prädicat es ist, wodurch das Subject uns allein in seinem Wesen Gegenstand ist; so ist auch **erwiesen**, daß,

wenn die göttlichen Prädicate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subject derselben menschlichen Wesens ist."

Wie aufrichtig aber der Verfasser bei seinem Verfahren zu Werke gehe, ist aus Folgendem sichtbar. Zuerst verschweigt er, daß die Theologie die Prädicate des göttlichen Wesens überall als absolute setzt, im Unterschiede von den menschlichen, die nur endliche und relative sind. Wer aber diesen Unterschied nur etwas zu begreifen vermag, wird wissen, wie groß und gewaltig er ist, und wie jeder Versuch einer Identischsetzung nur als etwas Lächerliches sich herausstellen kann. Zweitens bemüht sich der Verfasser höchst schlau, dem eben gedachten Unterschiede zum Voraus sein Gewicht dadurch zu nehmen, daß er vorgibt, dem höchsten Wesen könne reale Existenz nur unter der Bedingung beigelegt werden, daß es endlich sei: „Wer sich scheut endlich zu sein, scheut sich zu existiren. Alle reale Existenz, d. h. alle Existenz, die wirklich, re vera Existenz ist, ist die qualitative, bestimmte und deßwegen endliche Existenz. Wer ernstlich, wirklich, wahrhaft an die Existenz Gottes glaubt, der stößt sich nicht an den selbst derbsinnlichen Eigenschaften Gottes." S. 22. Der Beweis folglich, den Feuerbach für die Menschlichkeit Gottes führt, besteht lediglich in der Behauptung, er müsse, soll er nur überhaupt sein, endlich sein, weil nur das Endliche, Derbsinnliche Existenz habe, — unter Anderm ein Beweis von der Höhe und Spiritualität der Vorstellungen unseres Verfassers im Allgemeinen. So sehen wir auch, wie viel wir von unserer Seite nach- und aufgeben müssen, wenn wir nicht länger Unrecht behalten wollen: alle bisherigen Unterschiede in der Bestimmung des göttlichen Wesens müssen wir aufgeben, die Unterschiede zwischen Unendlich und Endlich, Uebersinnlich und Sinnlich, Ewig und Zeitlich rc. Wir sehen wiederum, wie unendlich leicht sich Feuerbach das Beweisen macht. Er läugnet nur *ohne Weiteres* Bestimmungen und Unterscheidungen, die ihn

geniren. **Drittens**: schließt der Verfasser, wenn wir die göttlichen Eigenschaften nach drei Kategorien betrachten, und zwar der **Aseität**, **Causalität** und **Persönlichkeit**, geradezu zwei von denselben aus, und zwar die Kategorien der Aseität und Causalität, folglich auch diejenigen Eigenschaften, die unter sie fallen, und die das Zeichen des Absoluten ganz besonders an sich tragen, indem sie mit dem Endlichen schlechthin Nichts Verwandtes oder Aehnliches haben. Auf die Negation sich stützend läugnet daher Feuerbach nach der Kategorie der **Aseität**: das absolute **Sein Gottes aus sich selber**, und damit die **Unabhängigkeit**, **Nothwendigkeit**, **Unendlichkeit**, **Unermeßlichkeit**, **Ewigkeit**, **Unvergänglichkeit** und **Unveränderlichkeit Gottes**: Nach der Kategorie der **Causalität** aber die **Allmacht**, d. h. die Macht, das aussergöttliche Sein in die Existenz zu setzen [1]. — Entweder nun müssen wir diese göttlichen Prädicate geradezu aufgeben, damit aber auch das göttliche Wesen im Begriffe vernichten, oder wir müssen sie dem Menschen zulegen. Der Verfasser spricht sich für das Erstere aus. „Die göttlichen Prädicate sind einerseits allgemeine, andererseits persönliche. Die allgemeinen sind die **metaphysischen**, aber diese dienen nur der Religion zum äußersten Anknüpfungspunkt; sie sind nicht die **charakteristischen Bestimmungen** der Religion. Die **persönlichen** Prädicate allein sind es, welche das Wesen der Religion constituiren, in welchen das göttliche Wesen der Religion Gegenstand ist. Solche Prädicate sind z. B., daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der

---

1) Damit die Allmacht in der Vorstellung nicht aufkomme, sagt Feuerbach später S. 52: „Gott erscheint mir auch noch in anderer Gestalt, als in der Liebe, auch in der Gestalt der Allmacht, einer finstern nicht durch die Liebe gebundenen Macht, einer Macht, an der auch, wenn gleich in geringerm Maße, die Dämonen, die Teufel participiren."

Barmherzige ist. Es erhellt nun aber sogleich von diesen und andern Bestimmungen, daß sie, namentlich als persönliche Bestimmungen, rein menschliche Bestimmungen sind, und daß sich folglich der Mensch in der Religion, im Verhalten zu Gott zu seinem eigenen Wesen verhält, denn der Religion sind diese Prädicate nicht Vorstellungen, nicht Bilder, die sich der Mensch von Gott macht, unterschieden von dem, was Gott an sich selbst ist, sondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: Die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen. Das Wesen der Religion ist gerade, daß ihr diese Bestimmungen das Wesen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflectirende, sie, indem er sie vertheidigt, vor sich selbst verläugnende Verstand erklärt sie für Bilder. Die Religion ist wesentlich Affect; nothwendig ist ihr daher auch objectiv der Affect göttlichen Wesens." S. 28, 29.

Also nur die persönlichen Eigenschaften Gottes sind wirkliche Eigenschaften; die andern stehen dem Verfasser im Wege, darum sind sie nicht. Aber wie stehen sie vor uns, diese persönlichen göttlichen Eigenschaften? — All ihrer göttlichen Würde entledigt, denn was sind sie als Nichtabsolutes, als bloßes Menschliches, Endliches? — Feuerbach gleicht dem Russen, der seinem Popen, ehe er ihn züchtiget, die geistlichen Gewänder, die Zeichen seiner Würde, auszieht, um ihn in der ganz nackten, aller Würde entäußerten Person vor sich zu haben.

Was ist also durch den Versuch, aus den Prädicaten Gottes die reine Menschlichkeit und Endlichkeit zu gewinnen, für den wirklichen Beweis geleistet? Nichts, lediglich Nichts, denn aus dem Versuche schaut überall nur die anfängliche leere Behauptung als das Maßgebende heraus, und wir sind abermals um keinen einzigen Schritt weiter gekommen. Nur eine weitere Schwäche hat Feuerbach bei dieser Gelegenheit verrathen, die nämlich, daß er die Anthropomorphismen der

Bibel nicht für das nimmt, was sie sind, Bilder, sondern für Wirklichkeiten. Also hat Gott Arme, Füße, Hände u. dgl. Allein dieser rohe Anthropomorphismus Feuerbachs ist ja durch die Natur der Sache gefordert. Denn der Mensch ist ja Gott, und folglich geht der Gott Feuerbachs nothwendig auf zwei Füßen, hat nothwendig zwei Arme, zwei Hände u. dgl. Wir sehen, wie wir durch Feuerbach an geistigen Anschauungen zunehmen.

Aber auch noch andere, freilich zum Ganzen gehörige Vorstellungen, tauchen im vorliegenden Buche auf. „Gott zu wissen, und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück." S. 25, 26. So spricht Feuerbach, um sein System plausibel zu machen. Etwas später kommt es, man nimmt Anstand, zu entscheiden, ob sie gut oder bös gemeint sind, zu Bestimmungen, die, als Bestimmungen des Religiösen, oder als das Wesen der Religion betreffende und treffende Bestimmungen, folgendermaßen lauten: „Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden; damit Gott Alles sei, der Mensch nichts sein. Aber er braucht auch nichts für sich selbst zu sein, weil Alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern in ihm erhalten wird. Was der Mensch sich entzieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er nur in um so unvergleichlich höherm und reichern Maße in Gott. Je mehr das Sinnliche negirt wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Der Mensch negirt nur von sich, was er in Gott setzt. So negirt der Mensch in der Religion seine Vernunft, sein Wissen, sein Denken, um in Gott sein Wissen, sein Denken zu setzen. Der Mensch gibt seine Person auf, aber dafür ist ihm Gott ein persönliches Wesen; er negirt die menschliche Ehre; aber dafür ist ihm Gott ein selbstisches egoistisches Wesen, das in Allem nur sich, nur seine Ehre, nur seinen Nutzen sucht, Gott also die Selbstbefriedigung der eigenen gegen alles

Andere mißgünstigen Selbstischkeit, Gott der Selbstgenuß des Egoismus." S. 30, 31.

Sollte Etwas noch nicht klar genug in den bisherigen Bestimmungen des Verfassers sein, so würde er durch Folgendes dem Verständniß sicher nachgeholfen haben: „Wer Gott menschlich handeln läßt, erklärt die menschliche Thätigkeit für eine göttliche; der sagt: ein Gott, der nicht thätig ist, und zwar moralisch oder menschlich thätig, ist kein Gott, und macht daher vom Begriffe der Thätigkeit, resp. der menschlichen — denn eine höhere kennt er nicht — den Begriff der Gottheit abhängig. Was ich zu einer Eigenschaft, einer Bestimmung Gottes mache, das habe ich schon vorher für etwas Göttliches erkannt. Eine Qualität ist nicht dadurch göttlich, daß sie Gott hat, sondern Gott hat sie, weil sie an und für sich, durch sich selbst göttlich ist, weil Gott nicht Gott ist, wenn sie ihm mangelt. Der Mensch — dieß ist das Geheimniß der Religion — vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum Object dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Object, aber als Object eines Objects, eines andern Wesens. Der Mensch bezweckt sich selbst in und durch Gott. — Gott ist das ab- und ausgesonderte subjectivste Wesen des Menschen, also kann er nicht aus sich handeln, also kommt alles Gute aus Gott. Je subjectiver Gott ist, desto mehr entäussert der Mensch sich seiner Subjectivität, weil Gott per se sein entäussertes Selbst ist, welches er aber doch zugleich sich wieder vindicirt. Wie die arterielle Thätigkeit das Blut bis in die äussersten Extremitäten treibt, die Venenthätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion. In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf." S. 34—36.

Was die beiden bisher besprochenen einleitenden Abhandlungen enthalten, ist so sehr die Quintessenz des ganzen Buches, daß alles Uebrige, das die zwei folgenden Theile sammt dem Anhange in sich fassen, theils nur Wiederholung des schon Vorgekommenen, theils (und zwar nach der Absicht des Verfassers) Nachweisung des im Allgemeinen Gesagten an der christlichen Religion im Besondern ist.

Der erste Theil der Schrift (S. 37—247) trägt an seiner Stirne die Aufschrift: Die Religion in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen des Menschen, und hat zu seinem Zweck, was der Verfasser am Ende der ganzen Abhandlung als erfüllte Aufgabe also bezeichnet: „Wir haben das aufferweltliche, übernatürliche und übermenschliche Wesen reducirt auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens als seine Grundbestandtheile. Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch ist der Mittelpunkt der Religion, der Mensch ist das Ende der Religion. Die Religion ist das von der Welt abgeschlossene Verhalten des Menschen zu seinem Wesen — das innere, das in sich selbst verborgene Leben des Menschen. Die positive wahre Bedeutung und Lehre der Religion ist: Mensch gehe in dich! sei bei und in dir selbst zu Hause! sammle dich, bete! Beten heißt: sich sammeln, den zerstreuenden Dialog des Lebens in den ernsten Monolog der Selbstbesinnung übersetzen. Hierin stimmt die Philosophie mit der Religion überein; hierin und nur hierin allein liegt die sittliche Heilkraft und die theoretische Wahrheit der Religion.“ S. 247.

Die große von S. 37—243 sich erstreckende Abhandlung oder der erste Theil zerfällt in mehrere kleinere Abhandlungen.

Die erste derselben S. 37—48 ist überschrieben: Gott als Gesetz oder als Wesen des Verstandes. Der Verfasser will hier darthun, was Religion und Gott dem Verstande seien. Er leitet die Darstellung seiner dießfallsigen Anschauung also ein: „Die Religion ist das bewußtlose

Selbstbewußtsein des Menschen. In der Religion ist dem Menschen sein eigenes Wesen Gegenstand, ohne daß er weiß, daß es das seinige ist; das eigene Wesen ist ihm Gegenstand als ein anderes Wesen. Die Religion ist Entzweiung des Menschen mit sich; er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber, Gott ist nicht, was der Mensch ist — der Mensch nicht, was Gott ist. Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechthin Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten. Aber der Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eigenes geheimes Wesen. Es muß also nachgewiesen werden, daß auch dieser Gegensatz, dieser Zwiespalt, mit welchem die Religion anhebt, ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen ist. Die innere Nothwendigkeit dieses Beweises ergibt sich übrigens schon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Wesen, welches Gegenstand der Religion ist, ein anderes wäre, als das menschliche, eine Entzweiung ein Zwiespalt gar nicht Statt finden könnte (?!). Ist Gott wirklich ein anderes Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur Statt zwischen Wesen, welche mit einander zerfallen sind, aber Eins sein sollen, Eins sein können und folglich im Wesen, in Wahrheit Eins sind. Es muß also schon aus diesem allgemeinen Grunde (?) das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Wesen sein, obwohl es zugleich anderer Beschaffenheit sein muß, als das Wesen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtsein, die Einheit der Versöhnung mit Gott oder, was Eins ist, mit sich selbst gibt. Dieses Wesen ist die Intelligenz — der Verstand. Gott, als Extrem des Menschen gedacht, ist das objective Wesen des Verstandes. Das reine, vollkommene, mangellose göttliche Wesen ist das Selbstbewußtsein des Verstandes, das Bewußtsein des Verstandes von seiner eigenen Vollkommenheit. Der

Verstand ist das neutrale, apathische, unbestechliche, unverblendete Wesen in uns — das reine affectlose Licht der Intelligenz. Der Verstand ist das kategorische rücksichtslose Bewußtsein der Sache als Sache, weil er selbst objectiver Natur, das Bewußtsein des Widerspruchslosen, weil er selbst widerspruchslose Einheit, die Quelle der logischen Identität ist, das Bewußtsein des Gesetzes, der Nothwendigkeit, des Maßes, weil er selbst Gesetzesthätigkeit, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbstthätigkeit, die Regel der Regeln, das absolute Maaß, das Maaß der Maaße ist. Durch den Verstand nur kann der Mensch im Widerspruche mit seinen theuersten persönlichen und menschlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es also der Verstandesgott, das Gesetz gebietet. Der Verstand ist das eigentliche Gattungsvermögen. — Das Herz vertritt die besondern Angelegenheiten, die Individuen, der Verstand die allgemeinen Angelegenheiten; er ist übermenschliche unpersönliche Kraft oder Wesenheit im Menschen. Dem Verstande widersprechen daher auch die religiösen Anthropomorphismen; er negirt sie von Gott. Aber dieser anthropomorphismenfreie, rücksichtslose, affectlose Gott ist nichts Anderes, als das eigene gegenständliche Wesen des Verstandes. Das Wesen des Verstandes, wie es dem Menschen innerhalb der Religion Gegenstand wird, ist Gott als allgemeines, unpersönliches abstractes, d. i. metaphysisches Wesen, Gott als Gott, Gott als Gegensatz der menschlichen Nichtigkeit. Aber dieses Wesen hat für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine besondere Wissenschaft ein allgemeiner Grundsatz, von welchem sie anhebt; es ist nur der oberste, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichsam der mathematische Punkt der Religion. Wohl liegt es im Interesse der Religion, daß das Wesen, welches ihr Gegenstand, ein anderes sei, als der Mensch; aber es liegt eben so, ja noch mehr in ihrem Interesse, daß dieses andere Wesen zu-

gleich ein menschliches sei. Daß es ein anderes sei, dieß betrifft nur die Existenz, daß es aber ein menschliches sei, die innere Wesenheit desselben. Wenn es ein anderes dem Wesen nach wäre, was könnte dem Menschen an seinem Sein oder Nichtsein gelegen sein? Wie könnte er an der Existenz desselben so inniges Interesse nehmen, wenn nicht sein eigenes Wesen dabei betheiliget wäre? Der Mensch verhält sich in der Religion zum Wesen des Menschen als einem andern Wesen, aber eben so verhält er sich wieder zu diesem andern als dem eigenen Wesen. Er will, daß Gott sei, aber eben so will er, daß er sein Gott, ein Wesen für ihn, ein menschliches Wesen sei. Ein Gott, welcher nur das objective Wesen des Verstandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, ist nicht der Gott der Religion. Der Verstand betrachtet mit demselben Enthusiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menschen. Kurz der Verstand ist ein universales, pantheistisches Wesen, die Liebe zum Universum, aber die Religion, insbesondere die christliche, ein durchaus anthropotheistisches Wesen, die Liebe des Menschen zu sich selbst, die ausschließliche Selbstbejahung des menschlichen und zwar des subjectiv menschlichen Wesens. Der Gedanke des schlechthin vollkommenen Wesens läßt den Menschen kalt und leer, weil er die Lücke zwischen sich und diesem Wesen gewahrt, fühlt; d. h. er widerspricht dem menschlichen Herzen. Der Mensch muß daher nicht nur die Macht des Gesetzes, das Wesen des Verstandes, er muß auch die Macht der Liebe, das Wesen des Herzens bejahen, vergegenständlichen, wenn er anders in der Religion sich befriedigen, zur Ruhe kommen will und soll. Wodurch also erlöst sich der Mensch von der Pein des Sündenbewußtseins, von der Qual des Nichtigkeitsgefühles? Nur dadurch, daß er sich des Herzens, der Liebe als der höchsten, als der absoluten Macht und Wahrheit bewußt und, daß er das götliche Wesen nicht nur als Gesetz, als moralisches

Wesen, als Verstandeswesen, sondern vielmehr als ein liebendes, herzliches, selbst subjectiv menschliches Wesen anschaut. Die Liebe ist Gott selbst und ausser ihr ist kein Gott. Die Liebe macht den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen. Die Liebe ist die wahre Einheit von Mensch und Gott, Natur und Geist. In der Liebe ist die gemeine Natur Geist, und der vornehme Geist Materie. Lieben heißt vom Geiste aus: den Geist von der Materie aus: die Materie negiren. Liebe ist Materialismus. Immaterielle Liebe ist ein Unding. Aber zugleich ist die Liebe der Idealismus der Natur. Was die alten Mystiker von Gott sagten, daß er das höchste und doch das gemeinste Wesen sei, das gilt in Wahrheit von der Liebe, und zwar nicht einer erträumten, imaginären Liebe, nein! von der wirklichen Liebe, die Fleisch und Blut hat, von der Liebe, die alle lebendigen Wesen als eine allgemeine Macht durchbebt." S. 37 bis 48.

Ehe wir sehen, was der Verfasser Alles aus dem so eben Angeführten ableitet, sei es erlaubt, unser Urtheil darüber kurz abzugeben. Das sehen wir sogleich, daß wir in der Sache selbst abermals um Nichts weiter gekommen sind, denn an die Stelle des eigentlichen Beweises ist überall wiederum nur die leere Behauptung getreten. Aber auch sonst sind die Bestimmungen meistens vag und wenigsagend. Vom Wesen des Verstandes wird bald gesagt, daß es ein abstractes, bald, daß es ein universales, pantheistisches sei. Bald ist er Dasjenige, was eben den Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen fixirt, bald wird er die Quelle der Identität genannt, und als das eigentliche Gattungsvermögen begriffen. Gilt aber das letztere, dann sollte ja gerade er es sein, was den Gegensatz aufhebt, ein Geschäft, das nur dem Herzen und der Liebe zugewiesen wird. Ihm, dem Verstande, wird gerade im Religiösen wenig Gutes nachgerühmt, dagegen die Liebe sehr erhoben: und dennoch soll er das unverblendete Wesen in uns sein. Aber auch von der Religion

wird ganz Entgegengesetztes ausgesagt. Denn bald heißt es, es liege in ihrem Interesse, daß das Wesen, welches ihr Gegenstand, ein anderes sei als der Mensch, bald, daß dieses Wesen kein anderes, sondern das menschliche sei.

Durch die bisher vermeintlich gewonnenen Resultate glaubt sich nunmehr Feuerbach kräftig genug, ein Geheimniß des Christenthums nach dem andern in seiner Weise so zu erklären, daß die Geheimnisse, an sich nur etwas Illusorisches, auf Elemente und Verhältnisse des menschlichen Wesens zurückgeführt werden; und zwar:

1) Das Geheimniß der Incarnation, oder Gott als Liebe, als Herzenswesen S. 48—60. Dieses Geheimniß löst sich also: „Das Bewußtsein der Liebe ist es, wodurch sich der Mensch mit Gott oder vielmehr mit sich, mit seinem Wesen, welches er im Gesetz als ein anderes Wesen sich gegenüberstellt, versöhnt. Die Anschauung, das Bewußtsein der göttlichen Liebe, oder, was Eins ist, Gottes als eines selbst menschlichen Wesens — diese Anschauung ist das Geheimniß der Incarnation. Die Incarnation ist nichts Anderes, als die thatsächliche sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes. Der menschgewordene Gott ist (an sich) nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen, was freilich im Rücken des religiösen Bewußtseins liegt; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht nothwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon in Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? Ex nihilo nil fit. Die Behauptung daher, daß die Incarnation eine rein empirische Thatsache sei, von der man nur aus der Offenbarung Kunde erhalte, ist eine Aeußerung des stupidesten religiösen Materialismus, denn die Incarnation ist ein Schlußsatz, der auf einer sehr begreiflichen Prämisse beruhet.“ S. 48, 49, 51. Die bisherige Illusion soll daher zerstört werden, und sie wird es durch „die Methode der pneumatischen Wasserheilkunde.“ S. 51.

„So lange die Liebe nicht zur Substanz, zum Wesen selbst erhoben wird, so lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch Etwas für sich ist, ein liebloses Ungeheuer, ein dämonisches Wesen, dessen von der Liebe unterscheidbare und wirklich unterschiedene Persönlichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen sich ergötzt — das Phantom des religiösen Fanatismus" S. 52, 53. „Die Liebe ist eine höhere Macht als die Macht der Gottheit" S. 53. „Wir bedürfen einen willkührlichen Gott" S. 56.

Wie bunt im Kopfe des Verfassers Alles durch einander liege und gehe, konnte schon oben wahrgenommen werden, als er den Verstand vor dem Gefühle ansetzte. Jetzt heißt es: Der Mensch sei schon vorher Gott gewesen ehe Gott Mensch geworden sei. Wenn aber das letztere ist, warum läßt er in der religiösen Entwicklungsgeschichte der Menschheit das Gottsein des Menschen das Spätere und Späteste sein? Erkannte sich der Mensch im unmittelbaren Selbstbewußtsein nicht als das, was er zunächst war, und trat nicht erst später die dem Verfasser so verhaßte Abstraction und Reflexion ein? —

2) Das Geheimniß des leidenden Gottes S. 60—71. „Der Glaube an den aus Liebe Mensch gewordenen Gott — und dieser Gott ist der Mittelpunkt der christlichen Religion — ist nichts Anderes als der Glaube an die Liebe, der Glaube aber an die Liebe, der Glaube an die Wahrheit und Gottheit des menschlichen Herzens." S. 60, 61. „Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Wesen als sich, als einen Gott, dessen Name zwar ein besonderer, ein anderer sein mag, dessen Wesen, dessen Substanz aber das eigene Wesen des Herzens ist." S. 62. „Was die Religion zum Prädicat macht, das dürfen wir nur immer zum Subject, und was sie zum Subject, zum Prädicat machen, also die Orakelsprüche der Religion umkehren als contre-vérítez

S. 77. „Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menschliche Herz ist, der Sohn selbst nichts als das göttliche Herz, das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz." S. 78. „Die Persönlichkeit des heiligen Geistes ist eine zu vage und zu precäre, eine zu sichtliche blos poetische Personification der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohnes, als daß sie das dritte ergänzende Wesen hätte sein können. Ganz in der Ordnung war es daher, daß, um die göttliche Familie, den Liebesbund zwischen Vater und Sohn zu ergänzen, noch eine dritte und zwar weibliche Person in den Himmel aufgenommen wurde, die Maria. Das mütterliche Princip ist neben den Vater und Sohn gestellt." S. 80. „Der Glaube an die Liebe Gottes ist der Glaube an das weibliche als ein göttliches Princip. Liebe ohne Natur ist ein Unding, ein Phantom." S. 83.

4) Das Geheimniß des Logos und *göttlichen* Ebenbildes. S. 85—96. „Den sinnlichen und gemüthlichen Menschen beherrscht und beseligt nur das Bild. Die bildliche, die gemüthliche, die sinnliche Vernunft ist die Phantasie. Das zweite Wesen in Gott, in Wahrheit das erste Wesen der Religion, ist das gegenständliche Wesen der Phantasie. Die Bestimmungen der zweiten Person sind vorzüglich Bilder. Der Sohn heißt daher auch expreß das Ebenbild Gottes. Sein Wesen ist, daß er Bild ist. Der Sohn ist das befriedigte Bedürfniß der Bilderschau; das vergegenständlichte Wesen der Bilderthätigkeit als einer absoluten, göttlichen Thätigkeit." S. 89. „Eine andere mit dem Wesen des Bildes zusammenhängende Bestimmung der zweiten Person ist, daß sie das Wort Gottes ist. Das Wort ist ein abstractes Bild, die imaginäre Sache. Der Gedanke äußert sich nur bildlich; die Aeußerungskraft des Gedankens ist die Einbildungskraft; die sich äussernde Einbildungskraft aber die Sprache. Wer spricht, bannt, *fascinirt* den, zu dem er spricht; aber die Macht des Wortes

ist die Macht der Einbildungskraft.“ S. 92, 93. „Die Religion muß sich der Macht des Wortes als einer göttlichen Macht bewußt werden. Das Wort Gottes ist die Göttlichkeit des Wortes.“ S. 96.

5) Das Geheimniß des kosmogonischen Princips in Gott. S. 96—105. „Die zweite Person ist als der sich offenbarende, äußernde, sich aussprechende Gott das weltschöpferische Princip in Gott. Das heißt aber nichts Anderes als: Die zweite Person ist das Mittelwesen zwischen dem unsinnlichen Wesen Gottes und dem sinnlichen Wesen der Welt, das göttliche Princip des Endlichen, des von Gott Unterschiedenen. Die zweite Person repräsentirt uns nicht den reinen Begriff der Gottheit, aber auch nicht den reinen Begriff der Menschheit oder Wirklichkeit überhaupt — sie ist ein Mittelwesen zwischen beiden Gegensätzen. Der Gegensatz von dem unsinnlichen oder unsichtbaren göttlichen Wesen und dem sinnlichen oder sichtbaren Wesen der Welt ist aber nichts Anderes als der Gegensatz zwischen dem Wesen der Abstraction und dem Wesen der sinnlichen Anschauung, das die Abstraction mit der sinnlichen Anschauung Verknüpfende aber die Phantasie oder Einbildungskraft: folglich ist der Uebergang von Gott zur Welt vermittelst der zweiten Person nur der vergegenständlichte Uebergang von der Abstractionskraft vermittelst der Phantasie zur Sinnlichkeit.“ S. 96, 97.

6) Das Geheimniß der Natur in Gott. S. 105—126. Jacob Böhm und später Schelling mit bestimmter Anknüpfung an ihn haben von einer Natur in Gott gesprochen. Schelling insbesondere machte in der Abhandlung, in der es geschah [1]), den Versuch, die Persönlichkeit Gottes philosophisch zu begründen, eben im Zusammenhange mit der Lehre von der Natur in Gott. Dieses

1) Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, im I. Bde. der philosophischen Schriften.

Streben nun, das göttliche Wesen als ein persönliches auf die genannte Art zu erweisen, hält Feuerbach für ein verfehltes, S. 120, dem zudem noch eine unlautere, heillose Vermischung der Philosophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtlosigkeit über die Genesis des persönlichen Gottes zu Grunde liege. Dadurch ist dem Verf. mittelbar Gelegenheit geboten, seine eigene Ansicht von dem persönlichen Gott an den Mann zu bringen, die uns übrigens nichts Neues mehr sein kann, so sehr hat er uns schon daran gewöhnt, auf den Gebrauch seiner unbewiesenen Behauptung hin, den wir bereits zur Genüge kennen gelernt haben, Alles zu errathen. „Denn er (der persönliche Gott) ist nichts Anderes als das sich ausser allen Zusammenhang mit der Welt setzende, sich von aller Abhängigkeit von der Natur freimachende persönliche Wesen des Menschen. In der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch die Uebernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit, Unbeschränktheit seiner eigenen Persönlichkeit.“ S. 124.

Aber was hält Feuerbach von der Persönlichkeit überhaupt? — Das Sonderbarste von der Welt; — der Inhalt seiner Vorstellung ist Geschlechts-Materialismus, wonach Gott als persönlicher nichts Anderes ist und sein soll, als das zeugende Menschengeschlecht, oder die Menschheit als die zeugende gedacht, die zeugende und durch Zeugung sich erhaltende Gattung. Bei dieser Gelegenheit scheut sich der Verf. gar nicht, einer gewissen sinnlichen Derbheit Zaum und Zügel frei zu lassen — auf sonst nicht leicht, vielleicht nie erhörte Weise. Doch hören wir den Verf. selbst. Er sagt:

„Persönlichkeit, Egoität, Bewußtsein ohne Natur ist Nichts, oder, was Eins, ein hohles, wesenloses Abstractum. Aber die Natur ist nichts ohne Leib. Der Leib ist allein jene verneinende, einschränkende, zusammenziehende, beengende Kraft, ohne welche keine Persönlichkeit denkbar ist. Nimm

deiner Persönlichkeit ihren Leib, und du nimmst ihr ihren Zusammenhalt. Der Leib ist der Grund, das Subject der Persönlichkeit. Nur durch den Leib unterscheidet sich die reale Persönlichkeit von der eingebildeten eines Gespenstes. Nur durch die räumliche Ausschließung bewährt sich die Persönlichkeit als eine wirkliche. Aber der Leib ist nichts ohne Fleisch und Blut. Fleisch und Blut ist Leben, und Leben allein die Realität, die Wirklichkeit des Leibes. Aber Fleisch und Blut ist nichts ohne den Sauerstoff der Geschlechtsdifferenz. Die Geschlechtsdifferenz ist keine oberflächliche, oder nur auf gewisse Körpertheile beschränkte; sie ist eine wesentliche; sie durchdringt Mark und Bein. Die Substanz des Mannes ist die Männlichkeit, die des Weibes die Weiblichkeit. Die Persönlichkeit ist daher nichts ohne Geschlechtsdifferenz (?!!!). Wo kein Du, ist kein Ich; aber der Unterschied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Persönlichkeit, alles Bewußtseins, ist nur ein realer, lebendiger, feuriger als der Unterschied von Mann und Weib. Das Du zwischen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang, als das monotone Du zwischen Freunden. Natur im Unterschiede von Persönlichkeit kann gar nichts Anderes bedeuten als Geschlechtsdifferenz. Ein persönliches Wesen ohne Natur ist eben nichts Anderes als ein Wesen ohne Geschlecht und umgekehrt. Natur soll von Gott prädicirt werden. Aber was ist krankhafter, was unausstehlicher, was naturwidriger als eine Person ohne Geschlecht oder eine Person, die in ihrem Charakter, ihren Sitten, ihren Gefühlen ihr Geschlecht verläugnet? Wird Gott nicht durch die Natur verunreinigt, so wird er auch nicht durch das Geschlecht verunreinigt. Deine Scheu vor einem geschlechtlichen Gott ist eine falsche Scham — falsch aus doppeltem Grunde. Einmal, weil die Nacht, die du in Gott gesetzt, dich der Scham überhebt; die Scham schickt sich nur für das Licht; dann, weil du mit ihr dein ganzes Princip aufgiebst. Ein

sittlicher Gott ohne Natur ist ohne Basis. Aber die Basis der Sittlichkeit ist der Geschlechtsunterschied. Alle Herrlichkeit der Natur, all' ihre Macht, all' ihre Weisheit und Tiefe concentrirt und individualisirt sich in der Geschlechtsdifferenz. Warum scheust du dich also, die Natur Gottes bei ihrem wahren Namen zu nennen? Die Läugnung eines persönlichen Gottes wird so lange wissenschaftliche Aufrichtigkeit, wissenschaftliche Wahrheit sein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausspricht und beweist, erstens a priori, aus speculativen Gründen, daß Gestalt, Fleischlichkeit, Geschlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widersprechen, zweitens a posteriori, — denn die Realität eines persönlichen Wesens stützt sich nur auf empirische Gründe — was für eine Gestalt Gott hat, wo er existirt, — etwa im Himmel — und endlich welchen Geschlechts er ist, ob er ein Männlein oder Weiblein, oder gar ein Hermaphrodit. Uebrigens hat schon anno 1682 ein Pfarrer die kühne Frage aufgeworfen: „„Ob Gott auch ehlich sei und ein Weib habe? Und wie viel er Weisen (modos) habe, Menschen zuwege zu bringen?““ — Mögen sich daher die tiefsinnigen speculativen Religionsphilosophen Teutschlands diesen ehrlichen, schlichten Pfarrherrn zum Muster nehmen! Mögen sie den genanten Rest von Rationalismus, der ihnen noch im schreiensten Widerspruch mit ihrem innersten Wesen anklebt, muthig von sich abschütteln, und endlich die mystische Potenz der Natur Gottes in einem wirklich potenten zeugungsfähigen Gott realisiren! Amen". S. 112—115.

Hier hat sich die Lehre Feuerbach's bereits selbst als crasser Materialismus dargestellt, der sich, ohne den Leib dazu zu rechnen, nicht einmal die Persönlichkeit vorstellen kann. Es ist der Begriff des Geistes, der hier abhanden gekommen ist; denn was ist die Persönlichkeit Anderes als der bewußte und freie Geist, Einheit der Intelligenz und Freiheit im Geiste? Doch zum Begriffe solcher

Persönlichkeit, die es auch ohne Leib ist, sich zu erheben, dazu hat sich die Feuerbach'sche Philosophie selbst schon durch ihre materialistischen Bestrebungen zu tief erniedrigt. Aus dieser Impotenz folgt beim Verfasser wieder eine andere, und zwar die, nach welcher er sich ausser Stand gesetzt sieht, die Liebe anders zu begreifen, als so, wie sie nur das Selbstgefühl der Gattung innerhalb der Geschlechtsdifferenz ist. S. 266.

7) Das Geheimniß der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts. S. 126—141. „Die Schöpfung ist das ausgesprochene Wort Gottes, das schöpferisch-kosmogenetische Wort, das innerliche, mit dem Gedanken identische Wort. Aussprache ist ein Willensact, die Schöpfung also ein Product des Willens. Wie der Mensch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, so bejaht er in der Schöpfung die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, sondern des Willens der Einbildungskraft, des absolut subjectiven, unbeschränkten Willens." S. 126. Die Schöpfung aus Nichts ist der höchste Ausdruck der Allmacht. Aber die Allmacht ist nichts als die allen objectiven Bestimmungen und Begrenzungen sich entbindende, diese ihre Ungebundenheit als die höchste Macht und Wesenheit feiernde Subjectivität — die Macht des Vermögens, subjectiv alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorstellbare als ein Mögliches zu setzen — die Macht der Einbildungskraft oder des mit der Einbildungskraft identischen Willens, die Macht der Willkühr. Der bezeichnendste, stärkste Ausdruck subjectiver Willkühr ist das Belieben, das Wohlgefallen. — „„Es hat Gott beliebt, eine Körper- und Geisterwelt in's Dasein zu rufen"" — der unwidersprechlichste Beweis, daß die eigene Subjectivität, die eigene Willkühr als das höchste Wesen, als allmächtiges Weltprincip gesetzt wird. Die Schöpfung aus Nichts als ein Werk des allmächtigen Willens fällt aus diesem Grunde in Eine Kategorie mit dem

Wunder, oder vielmehr sie ist das erste Wunder." S. 127, 128. Die Schöpfung aus Nichts ist, als identisch mit dem Wunder, Eins mit der Vorsehung; denn die Idee der Vorsehung ist — ursprünglich, in ihrer wahren religiösen Bedeutung — Eins mit der Idee des Wunders. Der Beweis der Vorsehung ist das Wunder. Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche zu Gebote stehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts ist." S. 128, 129. „Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an den eigenen Werth — daher die wohlthätigen Folgen dieses Glaubens, aber auch die falsche Demuth, der religiöse Hochmuth, der sich zwar nicht auf sich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für sich überläßt — der Glaube des Menschen an sich selbst. Gott bekümmert sich um mich; er beabsichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich selig werde; aber dasselbe will ich auch; mein eigenes Interesse ist also das Interesse Gottes, mein eigener Wille Gottes Wille, mein eigener Endzweck Gottes Zweck; — die Liebe Gottes zu mir nichts als meine vergötterte Selbstliebe." S. 132, 133. „Bei der Creation handelt es sich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, sondern um die Wahrheit und Realität der Persönlichkeit, der Subjectivität im Unterschiede von der Welt. Es handelt sich um die Persönlichkeit Gottes; aber die Persönlichkeit Gottes ist die von allen Bestimmungen und Begrenzungen der Natur befreite Persönlichkeit des Menschen. Die Creation ist, wie der persönliche Gott überhaupt, keine wissenschaftliche, sondern persönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, sondern des Gemüthsinteresses." S. 135. „Also gebt auch zu, daß euer persönlicher Gott nichts Anderes ist als euer eigenes persönliches Wesen, daß *ihr, indem ihr* die Ueber- und Aussernatürlichkeit eures Got-

tes glaubt und construirt, nichts Anderes glaubt und construirt, als die Ueber- und Aussernatürlichkeit eures eigenen Selbsts." S. 136.

8) Die Bedeutung der Creation im Judenthum. S. 142 — 154. „Die Creationslehre stammt aus dem Judenthum; sie ist selbst die charakteristische Lehre, die Fundamentallehre der jüdischen Religion. Das Princip, das ihr zum Grunde liegt, ist aber nicht sowohl das Princip der Subjectivität, als vielmehr des Egoismus. Die Creationslehre in ihrer charakteristischen Bedeutung entspringt nur aus dem Standpunkte, wo der Mensch praktisch die Natur nur seinem Willen und Bedürfniß subjicirt, und daher auch in seiner Vorstellungskraft zu einem bloßen Machwerke, einem Product des Willens degradirt. Jetzt ist ihm ihr Dasein erklärt, indem er sie aus sich, in seinem Sinne erklärt und auslegt." S. 142. „Wo der Mensch nur auf den praktischen Standpunkt sich stellt und von diesem aus die Welt betrachtet, den praktischen Standpunkt selbst zum theoretischen macht, da ist er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur unterthänigsten Dienerin seines selbstischen Interesses, seines praktischen Egoismus. Der theoretische Ausdruck dieser egoistischen, praktischen Anschauung, welcher die Natur an und für sich selbst Nichts ist, ist: die Natur oder Welt ist gemacht, geschaffen, ein Product des Befehls. Gott sprach: es werde die Welt und es ward die Welt. — Aber der Utilismus ist die wesentliche Anschauung des Judenthums. Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an Wunder; der Glaube an Wunder aber ist es, wo die Natur nur als ein Object der Willkühr, des Egoismus, den eben die Natur nur zu willkührlichen Zwecken gebraucht, angeschaut wird. Alle Widernatürlichkeiten — Wunder — geschehen zum Besten Israels, lediglich auf Befehl Jehovahs, der sich um nichts als Israel bekümmert; nichts ist, als die personificirte Selbstsucht des israelitischen Volkes, mit Ausschluß aller andern Völker, die absolute

Wunder absolut unzertrennlich. Der Glaube bezieht sich nur auf Dinge, welche, im Widerspruch mit den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft, die Realität des menschlichen Gemüthes, der menschlichen Wünsche vergegenständlichen. Der Glaube entfesselt die Wünsche der Subjectivität von den Banden der natürlichen Vernunft. Er genehmigt, was Natur und Vernunft versagen; er macht den Menschen darum selig, denn er befriedigt seine subjectiven Wünsche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben; im Glauben ist das Princip des Zweifels verschwunden, denn dem Glauben gilt eben darum an und für sich das Subjective für das Objective selbst. Der Glaube ist eben nichts Anderes als der Glaube an die absolute Realität der Subjectivität." S. 163—165. „Das Wunder ist ein wesentlicher Gegenstand des Christenthums, wesentlicher Glaubensinhalt. Aber was ist das Wunder? Ein realisirter supernaturalistischer Wunsch." S. 166. "Die Macht des Wunders ist nichts Anderes als die Macht der Einbildungskraft." S. 168. "Das Wunder ist für die Vernunft sinnlos, undenkbar, so undenkbar als ein hölzernes Eisen, ein Kreis ohne Peripherie." S. 169. „Gemüthlichkeit ist die wesentliche Eigenschaft des Wunders; aus dem Gemüthe entspringt es, auf das Gemüth geht es wieder zurück" S. 170, 171. "Das Gemüth kümmert sich nichts um die objective Welt; das Element der Bildung, das nordische Princip der Selbstentäußerung geht dem Gemüthe ab. Die Apostel und Evangelisten waren keine wissenschaftlich gebildeten Männer (keine Nordteutschen).

11) Das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt. S. 175—182. „Der Mensch hat, wenigstens im Zustande des Wohlseins, den Wunsch, nicht zu sterben. Dieser Wunsch ist ursprünglich Eins mit dem Selbsterhaltungstriebe. Was lebt, will sich behaupten, will leben, folglich nicht sterben. Dieser erst negative Wunsch wird in der spätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke

Herzens, die rücksichtslose Allmacht des Gefühls, das sich selbst erhörende Gebet, das sich selbst vernehmende Gemüth, das Echo unserer Schmerzenslaute." S. 156, 157. „Im Gebet redet der Mensch Gott mit Du an; er erklärt also laut und vernehmlich Gott für sein Alter Ego; er beichtet Gott als dem ihm nächsten, innigsten Wesen seine geheimsten Gedanken, seine innigsten Wünsche, die er ausserdem sich scheut, laut werden zu lassen. Aber er äussert diese Wünsche, in der Zuversicht, in der Gewißheit, daß sie erfüllt werden. Wie könnte er sich an ein Wesen wenden, das kein Ohr für seine Klagen hätte? Was ist also das Gebet, als der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäusserte Wunsch des Herzens? Was anders das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, als das sich selbst Gehör gebende, sich selbst genehmigende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende menschliche Gemüth? Gott ist das Jawort des menschlichen Gemüthes, das Gebet, die unbedingte Zuversicht des menschlichen Gemüthes zur absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die absolute Nothwendigkeit, das Schicksal der Welt ist. Das Gebet ist das absolute Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen." S. 158, 159.

10) Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders. S. 163—175. „Der Glaube an die Macht des Gebets ist Eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder Eins mit dem Wesen des Glaubens überhaupt. Nur der Glaube betet; nur das Gebet des Glaubens hat Kraft. Der Glaube ist aber nichts Anderes als die Zuversicht zur Realität des Subjectiven im Gegensatz zu den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft, d. h. der natürlichen Vernunft. Das specifische Object des Glaubens ist daher das Wunder — Glaube ist Wunderglaube, Glaube und

Wunder absolut unzertrennlich. Der Glaube bezieht sich nur auf Dinge, welche, im Widerspruch mit den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft, die Realität des menschlichen Gemüthes, der menschlichen Wünsche vergegenständlichen. Der Glaube entfesselt die Wünsche der Subjectivität von den Banden der natürlichen Vernunft. Er genehmigt, was Natur und Vernunft versagen; er macht den Menschen darum selig, denn er befriedigt seine subjectiven Wünsche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben; im Glauben ist das Princip des Zweifels verschwunden, denn dem Glauben gilt eben darum an und für sich das Subjective für das Objective selbst. Der Glaube ist eben nichts Anderes als der Glaube an die absolute Realität der Subjectivität." S. 163—165. „Das Wunder ist ein wesentlicher Gegenstand des Christenthums, wesentlicher Glaubensinhalt. Aber was ist das Wunder? Ein realisirter supernaturalistischer Wunsch." S. 166. „Die Macht des Wunders ist nichts Anderes als die Macht der Einbildungskraft." S. 168. „Das Wunder ist für die Vernunft sinnlos, undenkbar, so undenkbar als ein hölzernes Eisen, ein Kreis ohne Peripherie." S. 169. „Gemüthlichkeit ist die wesentliche Eigenschaft des Wunders; aus dem Gemüthe entspringt es, auf das Gemüth geht es wieder zurück" S. 170, 171. „Das Gemüth kümmert sich nichts um die objective Welt; das Element der Bildung, das nordische Princip der Selbstentäußerung geht dem Gemüthe ab. Die Apostel und Evangelisten waren keine wissenschaftlich gebildeten Männer (keine Norddeutschen).

11) Das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt. S. 175—182. „Der Mensch hat, wenigstens im Zustande des Wohlseins, den Wunsch, nicht zu sterben. Dieser Wunsch ist ursprünglich Eins mit dem Selbsterhaltungstriebe. Was lebt, will sich behaupten, will leben, folglich nicht sterben. Dieser erst negative Wunsch wird der spätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke

des Lebens, besonders des bürgerlichen und politischen Lebens zu einem positiven Wunsche, zum Wunsche eines Lebens und zwar bessern Lebens nach dem Tode. Aber in diesem Wunsche liegt zugleich der Wunsch nach Gewißheit dieser Hoffnung. Die Vernunft kann diese Hoffnung nicht erfüllen (sic). Man hat daher gesagt: alle Beweise für die Unsterblichkeit sind ungenügend, oder selbst, daß sie die Vernunft gar nicht aus sich erkennen — viel weniger beweisen könne. Und mit Recht: Die Vernunft gibt nur allgemeine Beweise; die Gewißheit meiner persönlichen Fortdauer kann sie mir nicht geben, und diese Gewißheit verlangt man eben. Aber zu solcher Gewißheit gehört eine unmittelbare persönliche Versicherung. Diese kann mir nur dadurch gegeben werden, daß ein Todter, von dessen Tode wir vorher versichert waren, wieder aus dem Grabe aufersteht, und zwar ein Todter, der kein gleichgültiger, sondern vielmehr das Vorbild der Andern ist, so daß auch seine Auferstehung das Vorbild, die Garantie der Auferstehung der Andern ist. Die Auferstehung Christi ist daher der realisirte Wunsch des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode — die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelte Thatsache. Die Christen in der zweifellosen Gewißheit, daß ihre persönlichen, gemüthlichen Wünsche erfüllt werden, d. h. in der Gewißheit von dem göttlichen Wesen ihres Gemüthes, ihrer Persönlichkeit, von der Wahrheit und Unantastbarkeit ihrer subjectiven Gefühle, machten, was bei den Alten die Bedeutung eines theoretischen Problems hatte, zu einer unmittelbaren Thatsache, eine theoretische, eine an sich freie Frage zu einer bindenden Gewissenssache, deren Läugnung dem Majestätsverbrechen des Atheismus gleich kam. Wer die Auferstehung läugnet, läugnet die Auferstehung Christi, wer Christi Auferstehung läugnet, läugnet Christus, wer aber Christus läugnet, läugnet Gott. So machte das „geistige“ Christenthum eine geistige Sache zu einer geistlosen

Sache! Den Christen war die Unsterblichkeit der Vernunft, des Geistes viel zu abstract und negativ (Feuerbach meint die Unsterblichkeit, durch die man und bei der man stirbt); den Christen lag nur die persönliche, gemüthliche Unsterblichkeit am Herzen; aber die Bürgschaft dieser liegt in der fleischlichen Auferstehung. Aber wie die Auferstehung, das Ende der heiligen Geschichte — einer Geschichte, die aber nicht die Bedeutung einer Historie, sondern der Wahrheit selber hat, — ein realisirter Wunsch, so ist es auch der Anfang derselben, die übernatürliche Geburt. Der subjective Mensch richtet sich nicht nach den langweiligen Gesetzen der Logik und Physik, sondern nach der Willkühr der Phantasie — er läßt daher das Mißfällige an einer Sache weg, das Wohlgefällige aber hält er fest. So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mutter, die keine Beschwerden leidet, die Mutter, die schon das Kindlein auf den Armen trägt. An und für sich ist die Jungfrauschaft im innersten Wesen seines Geistes, seines Glaubens sein höchster Begriff, das Cornu Copiae seiner supernaturalistischen Gefühle und Vorstellungen, sein personificirtes Ehr- und Schamgefühl vor der gemeinen Natur. Aber zugleich regt sich doch auch ein natürliches Gefühl in seiner Brust, das barmherzige Gefühl der Mutterliebe. Was ist nun in dieser Herzensnoth, in diesem Zwiespalt zwischen einem natürlichen und über- oder widernatürlichen Gefühl zu thun? Der Supernaturalismus muß Beides verbinden in Einem und demselben Subjecte zwei sich gegenseitig ausschließende Prädicate zusammenfassen. O welch eine Fülle gemüthlicher, holdseliger, übersinnlich sinnlicher Gefühle liegt in dieser Verknüpfung! Hier haben wir den Schlüssel zu dem Widerspruch im Katholicismus, daß zugleich die Ehe, zugleich die Ehelosigkeit heilig ist. Der dogmatische Widerspruch der jungfräulichen Mutter oder mütterlichen Jungfrau ist hier nur als ein praktischer Widerspruch verwirklicht.“ S. 173—180.

12) **Das Geheimniß des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes.** S. 183—197. Anlauf zum Erweise und zur Darstellung des unter der Aufschrift Enthaltenen nimmt der Verfasser durch Wiederholung des schon so oft von ihm Gehörten, daß nämlich das Gemüth träumerischer Natur sei, daß es nichts Seligeres, nichts Tieferes wisse, als den Traum. Aber was ist der Traum? Die Umkehrung des wahren Bewußtseins. Das Gemüth ist der Traum mit offenen Augen; die Religion der Traum des wahren Bewußtseins; der Traum der Schlüssel zu den Geheimnissen der Religion. S. 183, 184. Welche Anwendung nun macht Feuerbach von dieser Vorstellung? Darauf läßt er mit der Antwort nicht lange warten. „Das höchste Gesetz des Gemüthes ist die unmittelbare Einheit des Willens und der That, des Wunsches und der Wirklichkeit. Dieses Gesetz erfüllt der Erlöser. Wie das äusserliche Wunder im Gegensatz zur natürlichen Thätigkeit die physischen Bedürfnisse und Wünsche des Menschen unmittelbar realisirt; so befriedigt der Erlöser, der Versöhner, der Gottmensch im Gegensatze zur moralischen Selbstthätigkeit des natürlichen oder rationalistischen Menschen unmittelbar die inneren moralischen Bedürfnisse und Wünsche, indem er den Menschen der Vermittlungsthätigkeit seinerseits überhebt. Was du wünschest, ist bereits ein Perfectum. Du willst dir die Seligkeit erwerben, verdienen. Du kannst es nicht — d. h. in Wahrheit: Du brauchst es nicht. Es ist schon geschehen, was du erst machen willst. Du hast dich nur passiv zu verhalten, du brauchst nur zu glauben, nur zu genießen. Du willst dir Gott geneigt machen, seinen Zorn beschwichtigen, Frieden haben vor deinem Gewissen. Aber dieser Friede existirt schon; dieser Friede ist der Mittler, der Gottmensch — er ist dein beschwichtigtes Gewissen, er die Erfüllung des Gesetzes, und damit die Erfüllung deines eigenen Wunsches und Strebens.“ S. 184. 185. „Der wunderbare Erlöser ist der realisirte Wunsch des Gemüthes, frei zu sein von den Gesetzen

sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann. Alle Menschen sind Sünder. Ich gebe es zu; aber sie sind nicht Sünder alle auf gleiche Weise; es findet vielmehr ein sehr großer, ja wesentlicher Unterschied Statt. Der eine Mensch hat Neigung zur Lüge, der Andere aber nicht; er würde eher sein Leben lassen, als sein Wort brechen oder lügen; der dritte hat Neigung zur Trinklust, der vierte zur Geschlechtslust, der fünfte aber hat alle diese Neigungen nicht — sei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie seines Charakters. Es compensiren sich also auch im Moralischen, wie im Physischen und Intellectuellen, gegenseitig die Menschen, so daß sie im Ganzen zusammengenommen so sind, wie sie sein sollen, den vollkommenen Menschen darstellen.“ S. 205, 206.

Den unsündlichen, vollkommenen Menschen bildet also nach Feuerbach die Menschheit, die Gattung dadurch, daß jeder Einzelne auf seine eigene Manier Sünder ist. Denn daß alle Menschen Sünder seien, giebt er ja selbst zu.

Daher läßt sich jetzt auch die dem Verfasser eigenthümliche Rechtfertigungslehre begreiflich machen, die sich also ausspricht: „die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott. Er liebt in dem Freunde die seinen Fehlern entgegengesetzten Tugenden. So fehlerhaft auch ein Mensch für sich selbst sein mag; er beweist doch darin schon einen guten Kern, wenn er tüchtige Menschen zu Freunden hat. Wenn ich auch selbst nicht vollkommen sein kann, so liebe ich doch wenigstens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einst der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, so schiebe ich als Fürsprecher, als Mittelspersonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen Sünden, welche ich wohl begangen, aber selbst in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von diesen Sünden waren,

verdammte." S. 207, 208. „Glücklicherweise giebt es eine natürliche Versöhnung. Der Andere ist per se der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung. **Homo homini Deus est.** Meine Sünde ist dadurch schon in ihre Schranke zurückgewiesen, in ihr Nichts verstoßen, daß sie eben nur meine, aber deßwegen noch nicht auch die Sünde des Andern ist." S. 212.

Das ist also der Begriff der Virtus nach Feuerbach, und auf so leichtsinnige und verstandlose Weise begreift er die Versöhnung und Rechtfertigung. Nun aber müssen wir ihn fragen, mit welchem Recht gerade er gegen die allerdings verkehrte Lutherische Rechtfertigungstheorie oben sich so sehr ereifern konnte, wonach der Glaube an das objective Werk der Versöhnung durch Christus allein schon rechtfertiget ohne Werke, daß der Glaube, um zu rechtfertigen, nicht brauche durch Liebe sich thätig zu erweisen, eine Lehre, durch welche Luther bekanntlich eben so in die größte Opposition mit der Bibel als mit der katholischen Kirche gekommen ist. Aber das ist ja eben das Gesetz und der Fluch des Irrthums, daß er sich, Einmal vorhanden, auch in seinem Gegentheil fortsetzt, dadurch, daß er dieses hervorruft. Ohne daß es einen Luther gegeben hätte, gäbe es vielleicht und wahrscheinlich keinen Feuerbach. Zum wenigsten aber ist die Rechtfertigungslehre Luthers eben so aus der Luft gegriffen und so leichtsinnig, wie die des allerneuesten Reformators.

13) Die christliche Bedeutung des freien Cölibats und Mönchthums. S. 212—225. „Gott ist die absolute Subjectivität, die von der Welt abgeschiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von der Geschlechtsdifferenz abgesonderte Subjectivität. Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben ist daher das wesentliche Ziel des Christen. Und dieses Ziel realisirt sich auf sinnliche Weise im Mönchsleben." S. 213. „Das Mönchthum muß geradezu

aus dem Christenthum abgeleitet werden: es war eine nothwendige Folge, welche das Christenthum der Menschheit verhieß. Wo das himmlische Leben eine Wahrheit ist, da ist das irdische Leben eine Lüge — wo Alles die Phantasie, die Wirklichkeit Nichts." S. 214. „Das unweltliche, übernatürliche Leben ist wesentlich auch eheloses Leben. Das Cölibat — freilich nicht als Gesetz — liegt gleichfalls also im innersten Wesen des Christenthums. Hinlänglich ist dieß schon in der übernatürlichen Herkunft des Heilandes ausgesprochen. In diesem Glauben heiligten die Christen die unbefleckte Jungfräulichkeit als das heilbringende Princip, als das Princip der neuen, der christlichen Welt." S. 218. „Der Christ schließt vom Himmel das Gattungsleben aus; dort hört die Gattung auf, dort giebt es nur reine, geschlechtslose Individuen, Geister, dort herrscht die absolute Subjectivität — also schließt der Christ von seinem wahren Leben das *Gattungsleben* aus; er negirt das Prinzip der Ehe als ein *sündiges*, ein zu negirendes; denn das sündlose, das positive Leben ist das himmlische." S. 224, 225.

14) Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit. S. 225 — 247. „Der Himmel ist nichts Anderes als das übernatürliche, gattungsfreie, geschlechtslose, absolut subjective Leben." S. 225. „Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott — d. h. dasselbe, was der Glaube an das himmlische, unsterbliche Leben der Person ausdrückt, dasselbe drückt Gott aus, wie er den Christen Gegenstand war — das Wesen der absoluten, uneingeschränkten Subjectivität. Die uneingeschränkte Subjectivität ist Gott, aber die himmlische Subjectivität ist nichts Anderes als die uneingeschränkte, die von allen irdischen Beschwerden und Schranken erledigte Subjectivität — der Unterschied nur der, daß Gott der geistige Himmel, der Himmel der sinnliche Gott ist, daß in Gott nur in abstracto gesetzt ist, was im Himmel mehr ein Object der Phantasie

ist. Gott ist nur der implicirte, involvirte Himmel, der wirkliche Himmel der explicirte Gott." S. 228, 229. „Die Natur, diese Welt ist eine meinen Wünschen, meinen Gefühlen widersprechende Existenz. Hier ist es nicht so, wie es sein soll — diese Welt vergeht. Gott aber ist das Sein, welches so ist, wie es sein soll. Gott erfüllt meine Wünsche — dieß ist nur populäre Personification des Satzes: Gott ist der Erfüller, d. i. die Realität, das Erfülltsein meiner Wünsche. Aber der Himmel ist eben das meinen Wünschen, meiner Sehnsucht adäquate Sein — also kein Unterschied zwischen Gott und Himmel." S. 231. „Der Glaube an das jenseitige Leben ist nur der Glaube an das diesseitige wahre Leben: die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Diesseits ist auch die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Jenseits; der Glaube an das Jenseits denn auch kein Glaube an ein anderes unbekanntes Leben, an die Wahrheit, Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das schon hier für das authentische Leben gilt." S. 241. „Wie Gott nichts Anderes ist als das Wesen des Menschen, gereinigt von dem, was dem menschlichen Individuum, sei es nun im Gefühl oder Denken als Schranke, als Uebel erscheint; so ist das Jenseits nichts Anderes als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Uebel erscheint." S. 242. „Das Jenseits ist das Diesseits im Spiegel der Phantasie." S. 243. „Das Jenseits ist das Freudenreich; denn Gott ist nichts als die ewige, ununterbrochene Freude als Subject." S. 244. „Der Glaube an das Jenseits ist nichts Anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantasie, wie der Glaube an Gott der Glaube an die Wahrheit und Unendlichkeit des menschlichen Gemüths, oder: wie der Glaube an Gott nur der Glaube an das abstracte Wesen des Menschen ist, so der Glaube an das Jenseits nur der Glaube an das abstracte Diesseits. Aber der Inhalt des Jenseits ist die Seligkeit, die ewige Seligkeit der Individualität oder Subjectivität, die hier durch die Na-

tur beschränkt und beeinträchtigt existirt. Der Glaube an das Jenseits ist daher der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur, also der Glaube an die Ewigkeit, Unendlichkeit, Absolutheit der Subjectivität, und zwar nicht in ihrem Gattungsbegriff, der sich in immer neuen Individuen entfaltet, sondern dieser bereits existirenden Individuen — folglich der Glaube des Menschen an sich selbst." S. 245, 226.

Am Ende des ersten Theiles, bei welchem wir hiemit angekommen sind, stellt sich der Verf. selbstgefällig das Zeugniß aus, seine Aufgabe erfüllt zu haben; denn er habe nun wirklich das ausserordentliche, übernatürliche und übermenschliche Wesen reducirt auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens als seine Grundbestandtheile. S. 247.

Aber wie steht es um das Zeugniß, das wir ihm *sowohl* im Interesse der Wahrheit als der christlichen *Religion* geben müssen? — Nicht so wohl, wie Feuerbach es etwa vermuthet und wie er Ansprüche auf Zustimmung macht. Denn wir fragen zuerst: Was hat Feuerbach bewiesen? Die Antwort, die sein Buch selbst ist, ist: Nichts, lediglich Nichts, denn recht gerne wollten wir es bekennen und sagen, wenn er in der That bewiesen, ja auch nur etwas von dem Vielen wirklich bewiesen hätte. Er hat nur behauptet, und nichts als behauptet, mit Leichtsinn und Frechheit zugleich behauptet. Die anfängliche leere Behauptung, die Voraussetzung, mit der er beginnt, zieht sich durch das Ganze so hindurch, daß überall nur Wiederholung des Alten ist, ohne Beweis, ohne Erweis, ohne Alles, was die Wissenschaft von ihm verlangt hätte. Alles ist in der That nur verkehrt worden, das müssen wir dem Verfasser bezeugen, weßhalb denn auch sein Buch nichts Anderes enthält, als die verkehrte Wahrheit, die auf den Kopf gestellte Religion, und ein durch *die Lüge* allseitig entstelltes Christenthum. Wahr

und recht ist daher auch überall nur das reine Gegentheil von dem, was er in seiner Schrift über Religion und Christenthum sagt und verbürgt. Eben darum ist aber auch die Menschheit, welche der Verfasser uns vorführt, nicht die wirkliche, der Geschichte angehörige und durch Geschichte erkannte Menschheit, sondern die verkehrte, auf den Kopf gestellte und durch Lüge gewaltig entstellte Menschheit. — Was daher der Verfasser über Wahrheit, Religion, Christenthum und Menschheit vorbringt, ist lediglich nur das selbst, was er der Religion und dem Christenthum auf allen Seiten vorwirft: Werk irrer Phantasie, oder besser: leerer, kranker, wirrer und irrer Phantasterei. Feuerbach hat über Gott, Menschheit, Religion und Christenthum in purem Wahnsinn gesprochen, und ist nachgerade daran gekommen, das Gesprochene der Welt für Wahrheit auszugeben, die aber nur ihm selbst gleichen müßte, wollte sie ihm Glauben schenken. Wann und wo hätte je der religiöse Mensch sich selbst gemeint, wenn er Gott gemeint? — Und wenn und wo hätte er Gott gemeint, wenn er sich gemeint? Selbst die heidnische Apotheose hat es bei aller Wiederholung und Steigerung des bekannten Wahnsinns dennoch in der Vorstellung nicht einmal dahin gebracht, wohin es der Verf. auf jedem Blatte mit leichtester Mühe sogar mehrmals bringt. So sehr ist dieses Buch der Culminationspunkt aller Menschenvergötterung und alles abgöttischen Wesens. Die Heiden sind bei aller Verkehrtheit doch nur unschuldige gottesfürchtige Kinder gegen Feuerbach. Ist nun die Menschheit, selbst wo sie am meisten geirrt, dennoch nicht zu der schwindelnden Höhe des Irrthums hinaufgekommen, die unser Verf. einnimmt; wie mag es geschehen sein, daß ihm, da er die ganze Menschheit für toll und die Welt für ein Tollhaus nothwendig betrachten muß, weil sie das Verkehrte bisher für das Wahre, Gott für ein übermenschliches Wesen gehalten, da doch umgekehrt Gott nichts Anderes als der Mensch ist; wie mag es, sagen wir, geschehen sein, daß dem Verf.

auch nicht Einmal der Gedanke gekommen ist, die Verkehrtheit möchte lediglich auf seiner Seite sein, und daher auch er allein die Schuld tragen, daß er selbst die Menschheit und die religiöse Geschichte derselben so anschaue, wie sie nicht sind?

Auf die Quelle des gewaltigen Irrthums, in welchem der Verf. befangen ist, haben wir oben schon deutlich genug hingewiesen. Sie ist das charakteristische Unvermögen, da unterscheiden zu können, wo nach den Gesetzen des Denkens nothwendig unterschieden werden muß. Diese eigene Unfähigkeit nun schiebt er der religiösen Menschheit unter, deren wissenschaftliches Verbrechen eben darin bestehen soll, daß sie unterscheide, wo doch identisch zu setzen sei. So gebricht es also unserm Verf. schon an den ersten Elementen der Philosophie, an der Erkenntniß der Gesetze der Logik und Dialektik, und dieser Mangel hat an ihm selber schreckliche Rache genommen, natürlich aber auch ihn selber mit der ganzen Menschheit entzweit, welche Menschheit sich bisher bei ihrem Denken an die innere Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes gehalten und diese eigentlich nur vollzogen hat. Der Grund des Uebels sitzt aber bei Feuerbach noch tiefer, denn das Ganze beruhet ohne Zweifel auf einer krankhaften Entwicklung des Selbstbewußtseins von seiner Seite. Denn bei und während der normalen und gesetzmäßigen Entwicklung des Selbstbewußtseins geschieht es überall, daß der sich entwickelnde Geist des Menschen von der Objectivität, von den ihn umgebenden Wesen und Dingen, sich unterscheidet. Dieses Unterscheiden ist so nothwendig und so wesentlich, daß der Proceß der Entwicklung des Selbstbewußtseins in der That ein fortgehender Scheidungsproceß genannt werden kann, was sich sofort auch im Resultate zeigt. Denn das Selbstbewußtsein ist bestimmtes und klares Wissen um das Ich im festen Unterschiede dieses Ichs von aller Objectivität, das Bewußtsein um das eigene Selbst somit zugleich ein klares und bestimmtes Bewußtsein von *seinem* Unterschiede von den Dingen. Indem aber das Ich

seines Unterschiedes von den Dingen sich bewußt wird, wird es auch seiner Grenzen sich bewußt. Ueber diese wesentlichen und nothwendigen Grenzen sich selber hinaustragend könnte das Ich nur sich selber verlieren in der Masse der Objectivität, aus der es sich eben gewonnen hat durch beständiges Unterscheiden. Mit dem Bewußtsein der Grenzen könnte daher nur das Selbstbewußtsein selbst aufhören, so wesentlich ist im Selbstbewußtsein das Bewußtsein um die Grenze und um den Unterschied gesetzt. Was sich aber als in Grenzen und Schranken, über welche das eigene Wesen, ohne sich zu vernichten, nicht hinaus kann, eingeschlossen begreift, das begreift sich eben dadurch auch als Endliches. Als was sich aber so das Ich im Processe des Selbstbewußtseins erkennt, das wird durch alle weitere wissenschaftliche Bildung stets nur bestätiget, denn jeder wirkliche Fortschritt im Wissen anerkennt die Grenze, macht sie nur deutlicher und bestimmter, hebt sie aber eben darum niemals auf durch Ueberschreitung. Gegen das geistige Bewußtsein und gegen allen Verstand wird daher jedes System sein, welches jene Grenzen überschreitet und durch Ueberschreitung aufhebt.

Kehren wir jedoch zu dem Faden gegenwärtiger kurzen Entwicklung zurück.

Hat das Ich die Objectivität als die Grenze Seiner, sich selbst aber zugleich auch als die Grenze des Objectiven erkannt, und hat sich somit im Bewußtsein die Ob- und Subjectivität als Endliches erwiesen; so ist hierin für die wissenschaftliche Untersuchung der erste feste Ansatz gegeben, in Absicht auf das, was ausser der Endlichkeit als Unendliches ist: die im Selbstbewußtsein erkannte Endlichkeit des Daseins ist der erste Hinweis auf ein ausser der Welt seiendes und über ihr stehendes Unendliches. Auf diese Weise ruhet im Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein, dessen Object aber, eben als der äusserste Gegensatz gegen das Endliche, und über allen Grenzen des Endlichen stehend, Gott als das Unendliche, Absolute ist. Und zwar findet im

Gottesbewußtsein in Absicht auf das Unterscheiden nichts Anderes Statt als im Selbstbewußtsein. Denn wie im Selbstbewußtsein das Ich alles Objective als ein Anderes, zu ihm Nichtgehöriges ausscheidet; eben so erkennt das Ich im Gottesbewußtsein das Object dieses Bewußtseins, Gott, als ein Anderes an, als das Absolute, das Unendliche, im vollkommnen Gegensatze zu sich selber, dem Ich, welches gegen das Absolute nur das Relative, gegen das Unendliche aber das Endliche ist. Wie daher der, welcher im Bewußtsein das Objective nicht abgrenzt vom Subjectiven, das Bewußtsein selber aufhebt, weil das Bewußtsein — Bewußtsein nur ist im klaren und festen Unterschiede des Ichs gegen das Objective; eben so hebt der, der Gott nicht als das Andere erkennt, das Gottesbewußtsein auf (weil es nur ist durch Unterschied), mit dem Gottesbewußtsein aber auch das Bewußtsein selbst in der Vollständigkeit seines Umfangs. Nur bei krankhaften Zuständen des Ichs, nur bei Verrücktheit und Wahnsinn kann der Mensch dahin kommen, jene Grenzen aufzuheben und sich selbst für Gott zu halten. Wenn der Bettler, der Bürger, der Handwerker, der Staatsdiener, oder wer immer, sich für den Fürsten, für den König eines Landes hält und ausgiebt, und sofort das Urtheil des Alles überwachenden und Alles an seine Stelle bringenden Staates selten lange ausbleibt, das ihn zu den Verrückten ins Narrenhaus spricht; so ist der Mensch, der die rechtmäßigen und wahren Grenzen seines Seins und Daseins so wenig kennt, daß er sich selbst als Gott begreift, nicht weniger zu den Verrückten, Geisteskranken, zu zählen, und der ganze Unterschied ist nur ein äusserlicher, weil der Staat solche Individuen in der Regel weniger beaufsichtiget und in Gewahrsam nimmt, gleichsam als ob er diese geistige Verkommenheit durch ein von seiner Seite aus freigegebenes Urtheil strafen wollte, als ob nämlich gewisse, gottläugnende, philosophische Schulen nach der Anschauung der gebildeten Gesellschaft parallel den Narrenhäusern liefen. Indem man aber den für den Für-

sten sich ausgebenden Narren einsperrt, läßt man den für Gott sich ausgebenden Philosophen frei. Warum? Weil man die Menschheit noch für so gesunden, schlichten und geraden Sinnes hält, daß man überzeugt ist, sie lasse sich bei ihrem festen Gottesbewußtsein durch Geisteskranke solcher Art nicht anstecken.

Wenn nun aber die Selbstvergötterung des Menschen in einer krankhaften Entwicklung des Selbstbewußtseins ihren Ursprung hat; so wird es sich fragen, ob etwa bei der Entwicklung nicht ein Punkt, ein Stadium vorkomme, wo solcher Sprung über die Grenze, solches Ueberschnappen und Ueberstürzen möglich sei? — Wir antworten: Ist der Geist nicht schon in seinen Anlagen verkümmert, ist er nicht schon von Natur krank; so mag ein solcher Punkt in der Entwicklung des Selbstbewußtseins etwa da vorkommen, wo das sich entwickelnde Kind, noch im Sinnlichen befangen, sich selbst, als Körperliches neben Körperlichem, als Aeusseres neben Aeusserem, in der Objectivität selbst als ein Objectives hinstellt, obwohl es sich als Aeusserliches nicht verwechselt mit anderm Aeusserlichen, sich selbst folglich für keinen Gegenstand hält, der es umgiebt. Dieser Punkt oder dieses Stadium ist da anzusetzen, wo der in sinnlicher Anschauung noch befangene Geist, das Wort Ich noch nicht ausspricht, sondern mit dem Namen sich benennt, mit dem er von Andern sich benennen hört! Das Selbstbewußtsein ist, im Sinnlichen befangen und an ihm haftend, erst Selbstgefühl; im Gefühl unterscheidet sich der Mensch vom Objectiven, aber er hat sich noch nicht in sich selbst, in die Innerlichkeit wiederum zurückgenommen, darum schaut er sich körperlich als ein Aeusserliches neben anderem Aeusserlichen an. Erkrankt nun der Geist in seiner Entwicklung, oder ist seine Entwicklung überhaupt eine abnorme; so kann es zu allerlei entsprechenden krankhaften Zuständen des Bewußtseins kommen. Zuerst wird das Geistige im Bewußtsein nie recht aufkommen, und der Mensch sich vorzugsweise nur von der

ist das Licht und Maß der Vernunft. Nur was natürlich wahr, ist auch logisch wahr. Was keinen Grund in der Natur, hat gar keinen Grund. Was kein physikalisches, ist auch kein metaphysisches Gesetz. Aber zugleich ist auch die Vernunft das Licht der Natur — die Vernunft ist die zu sich selbst gekommene, in integrum sich restituirende Natur der Dinge.“ S. 382. 383.

Wir sehen, welche Identificationen Feuerbach auf seinem Standpunkte auf sich genommen hat. Zuerst die Identification des Menschen mit der Natur (weil der belassene etwaige Unterschied an sich keiner ist), sodann die Identification Gottes mit dem Menschen, — und so schwindet allerdings, wie er S. 314 will, der Unterschied zwischen Theologie und Anthropologie, denn es bleibt nur die Anthropologie, es schwindet aber auch, wie er S. 314 gleichfalls will, der Unterschied zwischen Natur- und Geistesphilosophie, denn es bleibt nur die Naturphilosophie: „Alles ist Naturlehre!“ —

Nun wird es aber auch Niemandem mehr auffallen, wenn Feuerbach, der auf einer so niedrigen Stufe der Entwicklung des Selbstbewußtseins stehen geblieben ist, auf einer Stufe, wo das Stehenbleiben eben zur Krankheit sich gestaltete, Alles ganz anders ansieht, als Andere, die eines gesunden Fortschrittes sich erfreuten. Daß er die Religion verkehrt ansieht, und nun die Verkehrtheit der eigenen Anschauung der religiösen Menschheit unterschiebt, wer wollte es dem Manne eigentlich nur verargen, der nichts als unser Mitleid verdient. — Wer erinnert sich hier nicht an die fliegende Mücke, welche nicht das gesunde, sondern nur das kranke Auge sieht?

Daß aber der Widerspruch, den Feuerbach der ganzen religiösen Menschheit entgegensetzt, groß sei, wer wird es läugnen? Solche Keckheit jedoch und solche Anmaaßung, die er bei seinen Erörterungen allenthalben zur Schau trägt, kann gleichfalls wiederum, wie die Anschauung selbst, nicht

auf dem Standpunkte weitgeschrittener Bildung, sondern eben nur auf jenem schon bezeichneten niedrigen möglich werden.

Darnach wird sich nun alles Uebrige beurtheilen lassen. Der Verf. hat das eigenthümlichste Wesen der Religion vernichtet, die Vorstellung nämlich in ihr, nach welcher Gott das absolute, unendliche Wesen ist, welches in die Welt nicht hereinfällt, sondern über der Welt hehr und heilig steht. Aber eben indem er dieses eigenthümlichste, dieses schlechthin charakteristische Wesen der Religion aufhebt, erklärt er in der That in seinem Versuche diese eben so wenig als die religiöse Menschheit, sondern er behauptet blos zu erklären. Auch hier ist nothwendig überall Verkehrung, d. h. der Verf. kommt an allen Orten zum absoluten Gegentheil von dem, was das Wahre an der Religion und an der religiösen Menschheit ist. Selbst die Apotheose des Menschen und der Heroencultus hat im Grunde noch ein wahreres Bewußtsein in sich bewahrt, indem man hier wie dort zwischen vergötterten Menschen und den wirklichen Göttern noch wohl zu unterscheiden wußte, und diesen Unterschied in der Weise der Verehrung ausdrückte. Mit dem Charakteristischen des Wesens der Religion in objectiver Hinsicht ist aber auch das Charakteristische derselben nach der subjectiven Seite aufgehoben, wir meinen das in aller Religion liegende Gefühl der Abhängigkeit von einem absoluten Wesen, worauf schon Lactantius als auf das bezeichnendste Wesen der Religion mit so großer Zustimmung aller spätern Zeiten aufmerksam gemacht hat. Wie aber der Verf. weder Religion noch religiöse Menschheit erklärt hat; so kann auch die von ihm preisgegebene Vorstellung in keiner Weise vollzogen werden. Diese Unvollziehbarkeit der Vorstellung ist darum auch die Lüge der Vorstellung. Was daher Feuerbach der Religion und der religiösen Menschheit vorwirft, trifft ihn nur selbst: Alles ist nur ein Traum über Religion und Christenthum.

Vernunft, Wille und Herz — das ist das offene

Geheimniß der Feuerbachschen Theorie. Aber ach! wie arm ist jetzt diese Vernunft? wie schwach und kraftlos, wie unlebendig und unheilig ist dieser Wille? und wie mager und eingeschrumpft ist dieses Herz? — Alle höhere Wahrheit, aller Reichthum und alle Schönheit ist entrissen; und kaum ist es noch der Mühe werth, daß, wenn kein Gott mehr ist, die Vernunft noch denkt, der Wille noch handelt und das Herz noch begehrt.

Wunderlich allerdings ist es, den Verf. von einer dem Menschen angehörigen Unendlichkeit sprechen zu hören. Woher ist ihm dieser Begriff entstanden? Ist er auf seinem rein endlichen Gebiet nur möglich? Gewiß nicht. Der Begriff des Unendlichen ist nur der abgeschiedene Geist des aufgegebenen Systems, der kommt, den Verf. zu quälen, zu veriren, ihm den Spuck zu spielen, daß er die reine Endlichkeit für Unendlichkeit hält. Wem fällt hier nicht ein, was der Verf. oben selbst vorbringt, der Begriff nämlich von dem hölzernen Eisen? — Ohne Zweifel ist aber der Geist des abgeschiedenen Systems nicht blos deswegen zurückgekehrt, um ihn zu äffen, sondern um durch bittere Ironie ihn zur Wahrheit zurückzuführen. Denn eben der mißhandelte Begriff vom Unendlichen, vom Absoluten zeigt, wenn irgend noch Etwas, den Weg zur Rückkehr zur verlornen Wahrheit.

Haben wir an dem Feuerbachschen Werke, so weit wir es bereits in Betrachtung gezogen, die Hauptseite, wie wir glauben, genugsam aufgezeigt; so kommen wir jezt daran, andere Seiten gleichfalls zu beleuchten.

Der Verf. ist gewohnt, beinahe auf allen Seiten dem Christenthum Egoismus, begehrliche, anmaßende Subjectivität vorzuwerfen. Freilich ist dagegen wiederum eine große Menge von Stellen zu finden, in welchen dem Christenthume gerade das Gegentheil zum Vorwurfe gemacht wird, wie: daß es so zu haben und zu genießen gebiete, als *ob man nicht* hätte und genösse; daß es Flucht vor der Sinn-

Während Feuerbach die verkannte geistige Idee in ihrer Bewegung überhaupt aufhält und zurückdrängt, läßt er ihr auch da keine Geltung, wo sie gerade zum Höchsten aufstrebt, in welchem sie allein zu ihrem Ziele, und damit zum Ziel und Ende ihrer Bewegung kommt. Und dieß ist Gott, zu dem, als einem Ueberweltlichen, Persönlichen, die Idee des Menschen oder der Mensch in der Idee unaufhaltsam emporstrebt. Darum hat auch Augustinus im Namen der Menschheit, nicht in seinem eigenen, gesprochen, als er zu Gott aufrief: Du hast uns zu Dir erschaffen, und unser Herz ist ohne Ruhe, bis es ruhet in Dir [1]. Feuerbach aber, der diesen natürlichsten und höchsten Zug des Menschen nicht kennt, weiß nur deßwegen nichts von ihm, weil ihm, der die Idee nicht kennt, der Geist des Menschen ein unbegriffener geblieben ist: er kennt Gott nicht, weil er den Menschen nicht kennt. Darum trägt auch seine Philosophie — wenn es erlaubt ist, sein System mit diesem Namen zu bezeichnen — überall das Gepräge der Geist- und Ideenlosigkeit. Kennt aber Jemand weder Gott noch den Menschen, so ist es natürlich sehr leicht, nicht nur den Menschen für Gott zu halten, sondern die Gottheit auch mit den Fetischdienern in jeden sich darbietenden, auch noch so niedrigen Gegenstand zu verlegen. Mit demselben Rechte daher, mit welchem Feuerbach das göttliche Wesen in den Menschen verlegt, hätte er es in jeden Stein, in jedes Holz und dgl. verlegen können, denn der entgeistete und ideenlos gemachte Mensch steht nicht über der Natur.

Schon aus dem Obigen mag erkannt worden sein, was wir auf jenen Vorwurf Feuerbach's gegen das Christenthum zu halten haben, der auf Egoismus lautet. Dieser Vorwurf hat aber neben dem ersten und hauptsächlichsten auch noch einen andern Grund, und dieser ist das tiefe Unvermögen des Verfassers, die christlichen Strebungen in ihrer Eigenthümlichkeit zu begreifen. Wer den Gott der Christen so wenig erkennt, wie Feuerbach, wird auch alles dasjenige nicht verstehen können, was der Mensch thut, um seine Beziehung zu Gott zu bethätigen, die große, ernste, selbstverläugnende Arbeit des christlichen Geistes. Der Feuerbachsche Himmel freilich ist leicht zu erringen; der Mensch braucht sich nur in seiner Sinnlichkeit und Natur

---

1) Confess. lib. I. c. 1.

Idee oder nach ihr wieder herstellt. Auf diese Wiederherstellung oder Reintegration bezieht sich das wirkliche Bedürfniß des menschlichen Geistes; indem aber das Christenthum dieses tiefgefühlte Bedürfniß nicht nur versteht, sondern ihm auch zu Hülfe kommt; so befindet sich das Christenthum in voller Uebereinstimmung mit dem Selbstbewußtsein des Menschen, und in dieser Uebereinstimmung erblicken wir die objective Wahrheit des Christenthums, — es ist dieß seine vollkommenste Angemessenheit an die Natur des Menschen. Während nun Feuerbach dreist Alles nach seinem eingenommenen Standpunkte nothwendig verkehrt ansieht, hält er den Menschen, wie er durch den Abfall ist, für den Menschen, wie er nun Einmal sein muß, für den ganzen und vollen Menschen, in dem kein Widerspruch mit der Idee ist. Aber eben hierin beurkundet sich die Niedrigkeit des Feuerbachschen Standpunkts. Die Idee des Menschen ist ihm schlechthin fremd und unbekannt, der Mensch, von der sinnlichen, von der Naturseite aus aufgefaßt, das ist ihm der rechte, der wahre Mensch. Dieser durchaus niedere, des Menschen unwürdige Standpunkt rächt sich aber an Feuerbach auf dreifache Weise. Zuerst wird er unmittelbar hierdurch gezwungen, gerade die edelsten und höchsten Bedürfnisse des geistigen Menschen absolut zu mißkennen, und das gerade für Egoismus, Einbildung und Phantasma auszugeben, worin das Menschenwesen sein Ideenmäßiges offenbart. Zweitens sieht sich Feuerbach in die Nothwendigkeit versetzt, das Jenseits für den Menschen zu läugnen, und nur die endliche Diesseitigkeit oder diesseitige Endlichkeit für ihn gelten zu lassen, das somit für ihn als allein wahr und genügend zu erklären, über was der Mensch durch seine höhere Natur, durch die ihm eingeborne Idee in jedem Augenblick des wahrhaft geistigen Lebens hinausstreben muß. Den geistigen Himmel raubt Feuerbach dem Menschen, um ihm dafür eine sinnliche Erde zu geben. Aus dem bereits Angegebenen geht das Dritte gleichsam als Folge hervor.

für ein Sakrament. Aber noch nie hat der Christ göttlich Geordnetes, und noch nie hat er ein Sakrament für Sünde oder Sündliches gehalten. Widersprüche solcher Art können nur dem Verf. begegnen. Diese zwei Beispiele mögen für viele andere zeigen, wie wir mit Feuerbach's Kenntniß der Dinge oder mit seinem guten Willen daran sind, die christlichen Dogmen darzustellen, wie sie sind.

Bei so bewandten Umständen muß man sich bei Feuerbach auch auf das Aergste gefaßt machen. Zu diesem gehört wohl der Ausspruch: „Das Princip des Christenthums ist ein in seinem innersten Wesen dem Princip der Wissenschaft, der Bildung entgegengesetztes Princip.“ S. 172, 173. „Die christliche Religion hat in ihrem Wesen kein Princip der Cultur, der Bildung“ S. 295.

Was sollen wir zu diesem Vorwurf sagen? Wie begreifen wir ihn? — O wir haben ihn längst begriffen! Wenn Wissenschaft da und nur da ist, wo man sich selbst und die Welt nach dem letzten und tiefsten Ursprunge und nach dem letzten und höchsten Zweck begreift; so haben die Christen eine Wissenschaft, wie man sie außerhalb des Christenthums kaum ahnt. Und wenn Bildung da ist, wo nach der Idee des Geistes das Leben im Höchsten sich vollendet, in Gott; so haben die Christen eine Bildung, wie freilich sie Feuerbach nicht begreift, der Gott gar nicht kennt, und den Menschen nur nach seiner sinnlichen Seite, in puris naturalibus, ohne Geist und ohne geistige Ideen. Lassen wir daher den Verfasser immer zu den polytheistischen Heiden zurückgehen, die er allein achtet, weil er nicht im Monotheismus, sondern eben nur im heidnischen Polytheismus Wissenschaft und Kunst findet S. 142—149; er geht nur zu Seinesgleichen, similis simili gaudet, obschon er wiederum tief unter den Heiden steht, weil diese, bei aller Verkümmerung des Geistes, dennoch eine Religion hatten, er keine. Vom Allgemeinen geht der Verf. zum Besondern, zur Naturwissenschaft, über, und da er fürs Allgemeine nichts bewiesen, sind wir auf das Besondere gespannt. Doch auch hier bleibt es bei der leeren Behauptung, die sich so vernehmen läßt: „Mit dem Christenthum verlor der Mensch den Sinn, die Fähigkeit, sich in die Natur, das Universum hineinzudenken.“ S. 172, 173. vgl. 264. Wäre man nicht längst gewohnt, von Feuerbach das Verkehrteste behauptet zu sehen, so möchte man sich wenigstens dann und wann

der Vorstellung hingeben, so unbekannt und fremd könne doch der Verf. auf allen Gebieten des Wissens, insbesondere aber jetzt auf dem naturwissenschaftlichen Boden nicht sein, daß er allein nicht wisse, nicht nur daß die Naturforschung seit der Zeit des Christenthums unendlich weit geschritten, sondern auch, daß gerade diejenigen Männer, durch welche diese Fortschritte geschehen, gläubige Christen aus Ueberzeugung gewesen seien. Wir wollen Statt Vieler nur auf Wenige aufmerksam machen, als: auf Keppler, Leibnitz, Newton, Linné, Deluc, Davy, Herschel u. A. Dies sind Männer, Heroen der Naturwissenschaft, von denen Feuerbach wohl gehört, deren naturhistorische Werke aber gelesen und begriffen zu haben, wir kaum von ihm glauben können. Nur so ist es uns begreiflich, wie er die christliche Naturforschung verhöhnen konnte. Aber so ist ja sein Hohn überhaupt beschaffen, aus solcher Quelle kommt er überall hervor. Doch ein Mensch, der „den Floh, die Laus mit demselben Enthusiasmus betrachtet, wie das Ebenbild Gottes, den Menschen" S. 43, was kümmert er sich um Heroen der Wissenschaft, sie stehen doch weit unter dem, der, gewiß nicht ohne An- und Zudrang egoistischer, subjectiver Wünsche und Begehrungen, „sich selbst zu Gott macht"!

Bei dem unendlich Vielen, was das Christenthum für die Wissenschaften, die Universitäten (die durchaus Erzeugnisse nur des Christenthums sind), die niedern Schulen, die Künste, die milden Anstalten, Armen-, Waisen- und Kranken-häuser, die Institute für Blinde, Taube und Stumme gethan hat, bei den großen Opfern und Anstrengungen, welche die christliche Liebe gern und willig auf sich genommen, und wovon im Heidenthum nicht etwa nur nichts Aehnliches, sondern nicht einmal ein Schatten angetroffen wird, ist es kaum begreiflich, wie man gerade in der aufopferndsten Religion Egoismus finden will, es sei denn, man wolle urtheilen wie der Blinde über die Farben. Hat doch Hegel, dem eben nicht zu viel Kenntniß des Christlichen zuzuschreiben ist, wenigstens in diesem Punkte nicht unglücklich gesehen, wenn er sagt, im Christenthum „sei gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordere, für sich festgehalten zu sein" [1]. Und weiter kommen folgende

1) Hegel's Religionsph. 2. Bd. S. 243.

Bestimmungen vor: „Alle diese Verhältnisse, die sich auf Eigenthum beziehen, verschwinden; die eine Seite ist diese Entsagung, dieses Aufgeben, diese Zurücksetzung alles wesentlichen Interesses; es ist die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieses, als das Reich der Liebe zu Gott, hat sich der Mensch zu versetzen, so daß er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogenannten Bergpredigt: Selig sind, die reinen Herzens sind, denn so werden sie Gott schauen. Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist. Die intellectuelle, geistige Welt, das Reich Gottes ist es, der der Mensch angehören soll. In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die sie herausziehen aus dem leiblichen Interesse, ist dieß vorgetragen. „„Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit““ [1]).

So Hegel, und er hat sich nur selbst geehrt, indem er das durchaus Geistige des Christenthums nicht verkannte, seine Seele war, als er so dachte und schrieb, selbst nur, um uns seines eigenen Ausdruckes zu bedienen, „herausgezogen aus dem leiblichen Interesse.“ Umgekehrt muß jede Seele hineingezogen sein in das leibliche Interesse, welche anders urtheilt. Dem Leibe aber, dem Fleische, steht kein Urtheil über den Geist zu.

Wir gehen nunmehr zum zweiten Theile der Feuerbachschen Schrift über.

Dieser Theil setzt sich die Aufgabe, „die Religion in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen“ darzustellen. Wir können dießmal in unserm Referate sehr kurz sein, denn der Verf. wiederholt in der Hauptsache nur den ersten Theil, in der vorgefaßten Absicht, den Widerspruch hervorzuheben, den er in allem Religiösen antrifft, oder besser, den er von seinem Standpunkt aus in alles Religiöse legt. Wie unendlich langweilig aber, ermüdend und peinigend die Arbeit durch diese unzähligen, ewigen Wiederholungen dem Leser wird, wird nur vollkommen einsehen, der sie ihm nachliest.

Dieser zweite Theil zerfällt wieder, wie der erste, in mehrere kleinere Abhandlungen, als:

1) Hegel a. a. O. S. 213. 214.

der Vorstellung hingeben, so unbekannt und fremd könne doch der Verf. auf allen Gebieten des Wissens, insbesondere aber jetzt auf dem naturwissenschaftlichen Boden nicht sein, daß er allein nicht wisse, nicht nur daß die Naturforschung seit der Zeit des Christenthums unendlich weit geschritten, sondern auch, daß gerade diejenigen Männer, durch welche diese Fortschritte geschehen, gläubige Christen aus Ueberzeugung gewesen seien. Wir wollen Statt Vieler nur auf Wenige aufmerksam machen, als: auf Keppler, Leibnitz, Newton, Linné, Deluc, Davy, Herschel u. A. Dies sind Männer, Heroen der Naturwissenschaft, von denen Feuerbach wohl gehört, deren naturhistorische Werke aber gelesen und begriffen zu haben, wir kaum von ihm glauben können. Nur so ist es uns begreiflich, wie er die christliche Naturforschung verhöhnen konnte. Aber so ist ja sein Hohn überhaupt beschaffen, aus solcher Quelle kommt er überall hervor. Doch ein Mensch, der „den Floh, die Laus mit demselben Enthusiasmus betrachtet, wie das Ebenbild Gottes, den Menschen" S. 43, was kümmert er sich um Heroen der Wissenschaft, sie stehen doch weit unter dem, der, gewiß nicht ohne An- und Zudrang egoistischer, subjectiver Wünsche und Begehrungen, „sich selbst zu Gott macht"!

Bei dem unendlich Vielen, was das Christenthum für die Wissenschaften, die Universitäten (die durchaus Erzeugnisse nur des Christenthums sind), die niedern Schulen, die Künste, die milden Anstalten, Armen-, Waisen- und Kranken-häuser, die Institute für Blinde, Taube und Stumme gethan hat, bei den großen Opfern und Anstrengungen, welche die christliche Liebe gern und willig auf sich genommen, und wovon im Heidenthum nicht etwa nur nichts Aehnliches, sondern nicht einmal ein Schatten angetroffen wird, ist es kaum begreiflich, wie man gerade in der aufopferndsten Religion Egoismus finden will, es sei denn, man wolle urtheilen wie der Blinde über die Farben. Hat doch Hegel, dem eben nicht zu viel Kenntniß des Christlichen zuzuschreiben ist, wenigstens in diesem Punkte nicht unglücklich gesehen, wenn er sagt, im Christenthum „sei gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordere, für sich festgehalten zu sein" [1]). Und weiter kommen folgende

1) Hegel's Religionsph. 2. Bd. S. 243.

Gott das unwillkührliche, unerklärliche Gute. Beide haben dieselbe Quelle — nur die Qualität ist verschieden oder entgegengesetzt." S. 253, 254. „Der Religion ist Gott allein die Ursache, allein das handelnde und wirksame Wesen. Die Religion weiß aus sich selbst nichts von dem Dasein der Mittelursachen; dieses ist ihr vielmehr der Stein des Anstoßes; denn das Reich der Mittelursachen, die Sinnenwelt, die Natur ist es gerade, welche den Menschen von Gott trennt." S. 255. „Die Welt ist der Religion nichts." S. 264. „Die praktische Anschauung ist eine schmutzige, von Egoismus befleckte Anschauung." S. 264. Bei dieser Gelegenheit bringt der Verf. seine alten schon genug bekannten Vorstellungen über Wunder, Gebet, Schöpfung u. dgl. aufs Neue vor. Ohne jedoch schon Besprochenes und Widerlegtes noch einmal besprechen und widerlegen zu wollen, bleiben wir vielmehr bei noch nicht Beleuchtetem stehen. Der Verf. befindet sich im vollen Irrthum, wenn er glaubt, das Christenthum verachte, vernichte gleichsam die Natur, die Sinnenwelt. Die Welt, welche als das zu Fliehende dargestellt wird, ist nichts Anderes als die vom Princip der Sünde beherrschte Welt, die Welt, welche durch die Sünde im Argen liegt. Folglich ist es nicht die Natur, diejenige Welt, zu welcher uns die heil. Schrift hinführt als zu einer Quelle der göttlichen Offenbarung, als zu einem Spiegel der ewigen Macht und Gottheit. Röm. 1, 19. 20. Feuerbach hat daher eine ganz andere Natur, eine ganz andere Welt vor sich, als die ist, welche das Christenthum kennt, und gleicht darum haarscharf dem „sinnreichen Junker Don Quixote von La Mancha", der mit einer Windmühle kämpfte, im festen Glauben, es sei ein Riese. Eben so verfehlt Feuerbach die Sache, wenn er glaubt, das Christenthum lasse den Teufel, das Negative, das Böse, und eben so das Gute, Positive aus dem Wesen, nicht aus dem Willen kommen, womit er dem Christenthum einen ursprünglichen Dualismus andichtet, ein System folglich, welches das Christenthum von jeher als ein falsches bekämpft hat. Oder sind Jacob-Böhmsche Vorstellungen etwa die christlichen? Nicht weniger ist der Verf. auf schlechthin falscher Fährte, wenn er S. 252, 253. dem Christenthum die falsche Gnadenwahl, die falsche Prädestinationslehre andichtet, in der sich die Reformatoren alle, insbesondere aber Zwingli und Calvin herumgetrieben haben.

b) Der Widerspruch im Begriffe der Existenz Gottes. S. 266—277. „Die Beweise vom Dasein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräußern, vom Menschen auszuscheiden. Durch die Existenz wird Gott ein Ding an sich: Gott ist nicht nur ein Wesen, ein Wesen für uns, ein Wesen in unserm Glauben, unserm Gemüthe, er ist auch ein Wesen für sich, ein Wesen außer uns. Wodurch die Wahrheit der Religion am meisten begründet werden soll, dadurch gerade wird ihr wahres Wesen, die wahre Bedeutung, das Leben des Menschen im Verhältniß zu seinem Wesen zu sein, ihr genommen. Indem sie des Menschen Wesen zu einem andern, dem Menschen entgegengesetzten Wesen macht, setzt sie sich mit dem Menschen, mit der Vernunft, mit der Ethik, mit sich selbst in Widerspruch. Alle ihre Lehren verkehren sich in ihr Gegentheil, alle ihre Begriffe werden sich selbst aufhebende Widersprüche. Ein solcher Begriff ist vor Allem der Begriff der Existenz Gottes. Gott soll nicht blos Glaube, Gefühl, Gedanke, nicht blos Gemüth sein; er soll nicht nur ein geglaubtes, gefühltes, gedachtes, sondern ein vom gefühlten, gedachten, d. h. innerlichen Sein unterschiedenes, reales Sein haben. Aber ein vom Gedachtsein unterschiedenes Sein ist kein anderes als sinnliches Sein." S. 270, 271. „Reales, sinnliches Sein ist solches, welches nicht abhängt von meinem mich selbst Afficiren, von meiner Thätigkeit, sondern von welchem ich unwillkührlich afficirt werde, welches ist, wenn ich auch gar nicht kann, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte also örtliches, überhaupt qualitativ, sinnlich bestimmtes Sein sein [1]). Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin. Wenn ich keinen Gott glaube, so ist kein Gott für mich. Er ist also nur, indem er gefühlt, gedacht, geglaubt wird — der Zusatz: für mich, ist unnöthig. Also ist sein Sein ein reales, das doch zugleich kein reales — ein geistiges, hilft man sich. Aber geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Gefühltsein, Geglaubtsein, also ist sein Sein ein Mittelding zwischen sinnlichem Sein

1) Der Verf. kann sich, sieht man hieraus klar, keinen Geist, kein geistiges Sein vorstellen. Diese Unfähigkeit haben wir an ihm schon früher erkannt. Er ist in diesem Punkte vollkommener Manichäer.

und Gedachtsein, ein Mittelding voll Widerspruch. Oder: es ist ein sinnliches Sein, dem aber alle Bestimmungen der Sinnlichkeit abgehen — also ein unsinnliches sinnliches Sein, ein Sein, welches dem Begriff der Sinnlichkeit widerspricht, oder nur eine vage Existenz überhaupt, die im Grunde eine sinnliche ist, aber um diesen Grund nicht zur Erscheinung kommen zu lassen, aller Prädicate einer andern sinnlichen Existenz beraubt wird. Aber eine solche Existenz überhaupt widerspricht sich. Zur Existenz gehört volle, bestimmte Realität." S. 271, 272. Es hält nicht schwer, dieser Feuerbachschen Operation sogleich auf den Grund zu sehen, die bei allem Aufwande von Schlauheit doch höchst einfältig sich herausstellt. Was ist eigentlich der vielen Worte kurzer Sinn: a) Nur was ich denke, das ist; b) was ich aber denke, das bin ich, der Denkende selbst; c) denke ich folglich Gott, so bin ich selbst Gott: Höre du, o Welt: Ich bin Gott, und ausser mir ist kein Gott; d) Ist der Mensch als der Denkende, Fühlende und Wollende allein Gott; so ist es kein geringer Widerspruch mit sich selber, wenn er, der Mensch, Gott als ausser ihm seiendes Wesen sich vorstellt. e) In diesen Widerspruch verwickelt sich aber die Religion — Warum? Weil ihr Grundgebrechen darin besteht, die Gottheit nicht im Menschen, sondern ausser dem Menschen zu setzen. So in der That lautet die unlogische Schlußfolge Feuerbach's, und man begreift jetzt wiederum klar, auf welcher Seite der Widerspruch sich befindet. Denn so spricht sich der eigentliche Schlußsatz aus: die Religion widerspricht sich dadurch, daß sie sich nicht widerspricht, daß sie nämlich fest auf ihrem Satze beharrt, der Mensch sei nicht Gott, sondern Gott sei Gott. So fällt also der Stein, den Feuerbach auf die Religion geworfen, auf sein eigenes schuldvolles Haupt zurück, er selbst fällt in die Grube, die er dem Christenthume gegraben. Wie unendlich verworren aber der Verf. überhaupt denke, welche disparaten Vorstellungen in seinem Kopfe zur Einheit des Bewußtseins sich bilden, davon gibt er S. 266 in einem kurzen Satze einen höchst merkwürdigen Beweis. Der Satz lautet: „Die Religion bejaht, heiligt, vergöttert, d. i vergegenständlicht das menschliche Wesen." Bejahen also, heiligen, vergöttern und vergegenständlichen sind dem Verf. Eins und dasselbe. Mit welcher Begriffsverwirrung, mit

welchem Netz von Widersprüchen will uns doch das „Junge Teutschland" heimsuchen, um uns zu haben, wo es uns haben möchte.

c) Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes. S. 277 — 290. Hier wiederholen sich abermals die alten Aussprüche, daß der Mensch Gott sei, daß aber dieß die Religion nicht begreife, daß die letztere ein Traum sei, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen ausser uns erscheinen u. s. w. Der Grundgedanke des Verf. spricht sich aber so aus: „Die allgemeine Prämisse des Offenbarungsglaubens ist: der Mensch kann nichts aus sich selbst von Gott wissen: all sein Wissen ist nur eitel, irdisch, menschlich. Gott aber ist ein übermenschlich Wesen: Gott erkennt nur sich selbst. Wir wissen also nichts von Gott, ausser was er uns geoffenbaret. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt ist göttlicher, übermenschlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelst der Offenbarung erkennen wir also Gott durch sich selbst; denn die Offenbarung ist ja das Wort Gottes, der von sich *selbst* ausgesprochene Gott. Aber gleichwohl ist die *göttliche* Offenbarung eine (nur) von der menschlichen Natur bestimmte Offenbarung, Gott spricht nicht zu Thieren, oder Engeln, sondern zu Menschen — also eine menschliche Sprache mit menschlichen Vorstellungen. Der Mensch ist der Gegenstand Gottes, ehe er sich dem Menschen äusserlich mittheilt; er denkt an den Menschen; er bestimmt sich nach seiner Natur, nach seinen Bedürfnissen. Gott versetzt sich in den Menschen und denkt so von sich, wie dieses andere Wesen von ihm denken kann und soll. Gott ist in dem Entwurf seiner Offenbarung nicht von sich, sondern von der Fassungskraft des Menschen abhängig. Was aus Gott in den Menschen kommt, das kommt nur aus dem Menschen in Gott an den Menschen, d. h. nur aus dem Wesen des Menschen an den erscheinenden Menschen, aus der Gattung an das Individuum. Also ist zwischen der göttlichen Offenbarung und der sogenannten menschlichen Vernunft oder Natur kein anderer als ein illusorischer Unterschied — auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung *ist* menschlichen Ursprungs, denn nicht aus Gott als Gott, sondern aus dem von der menschlichen Vernunft, dem menschlichen Bedürfniß bestimmten Gott, d. h. *geradezu aus* der menschlichen Vernunft, aus menschlichem Be-

dürfniß ist derselbe entsprungen." S. 281 — 283. „Jede Offenbarung ist nur eine Offenbarung der Natur des Menschen an den Menschen." S. 283. Daraus macht der Verf. später nachstehende Folgerung: „Wie die Natur ohne Bewußtsein Werke hervorbringt, die aussehen, als wären sie mit Bewußtsein hervorgebracht; so erzeugt die Offenbarung moralische Handlungen, aber ohne daß sie aus Moralität hervorgehen — moralische Handlungen, aber keine moralischen Gesinnungen. Die moralischen Gebote werden wohl gehalten, aber sie sind dadurch schon der innern Gesinnung, dem Herzen entfremdet, daß sie als Gebote eines äußerlichen Gesetzgebers vorgestellt werden, daß sie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Der Offenbarungsglaube erstickt aber nicht nur den moralischen Sinn und Geschmack, die Aesthetik der Tugend; er vergiftet, ja tödtet auch den göttlichsten Sinn im Menschen — den Wahrheitssinn, das Wahrheitsgefühl." S. 285, 286. Was sagen wir nun zu dieser Anklage? — Daß sie nur neue Auflage der Einen alten und ewigen ist, die wir längst erklärt haben. Nur die Sophistik ist noch bemerklich zu machen, mit welcher uns der Verf. glauben machen will, daß, wenn Gott durch Offenbarung dem Menschen höhere Aufschlüsse gebe, und der Mensch diese in sein Bewußtsein aufzunehmen und zu verstehen vermöge, die sich offenbarende Gottheit doch eigentlich nur der die Offenbarung empfangende Mensch sei, denn das eben liege im Verstehen der Offenbarung. Solche Sophistik zu widerlegen, ist aber schon der gemeine Mann durch sein Leben und Erfahren hinlänglich im Stande, und so fühlen wir uns dießmal der Widerlegung überhoben. Neben dem kommt noch manch frappanter Ausdruck vor, wie daß die Bibel der Moral und der Vernunft widerspreche rc. S. 288.

d) Der Widerspruch in dem Wesen Gottes. S. 290—320. „Das oberste Princip, der Centralpunkt der christlichen Sophistik, ist der Begriff Gottes. Gott ist das menschliche Wesen, und doch soll er ein anderes, übermenschliches Wesen sein. Gott ist das allgemeine, reine Wesen, die Idee des Wesens schlechtweg, und doch soll er persönliches, individuelles Wesen sein; oder: Gott ist Person, und doch soll er Gott, allgemeines, d. h. kein persönliches Wesen sein." S. 290. Hätte Feuerbach auch nur mit Wenigem erwiesen, daß der Mensch Gott sei, dann wollten

welchem Netz von Widersprüchen will uns doch das „Junge Teutschland" heimsuchen, um uns zu haben, wo es uns haben möchte.

c) Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes. S. 277 — 290. Hier wiederholen sich abermals die alten Aussprüche, daß der Mensch Gott sei, daß aber dieß die Religion nicht begreife, daß die letztere ein Traum sei, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen ausser uns erscheinen u. s. w. Der Grundgedanke des Verf. spricht sich aber so aus: „Die allgemeine Prämisse des Offenbarungsglauben ist: der Mensch kann nichts aus sich selbst von Gott wissen: all sein Wissen ist nur eitel, irdisch, menschlich. Gott aber ist ein übermenschlich Wesen: Gott erkennt nur sich selbst. Wir wissen also nichts von Gott, ausser was er uns geoffenbaret. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt ist göttlicher, übermenschlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelst der Offenbarung erkennen wir also Gott durch sich selbst; denn die Offenbarung ist ja das Wort Gottes, der von sich *selbst* ausgesprochene Gott. Aber gleichwohl ist die *göttliche* Offenbarung eine (nur) von der menschlichen Natur bestimmte Offenbarung, Gott spricht nicht zu Thieren, oder Engeln, sondern zu Menschen — also eine menschliche Sprache mit menschlichen Vorstellungen. Der Mensch ist der Gegenstand Gottes, ehe er sich dem Menschen äusserlich mittheilt; er denkt an den Menschen; er bestimmt sich nach seiner Natur, nach seinen Bedürfnissen. Gott versetzt sich in den Menschen und denkt so von sich, wie dieses andere Wesen von ihm denken kann und soll. Gott ist in dem Entwurf seiner Offenbarung nicht von sich, sondern von der Fassungskraft des Menschen abhängig. Was aus Gott in den Menschen kommt, das kommt nur aus dem Menschen in Gott an den Menschen, d. h. nur aus dem Wesen des Menschen an den erscheinenden Menschen, aus der Gattung an das Individuum. Also ist zwischen der göttlichen Offenbarung und der sogenannten menschlichen Vernunft oder Natur kein anderer als ein illusorischer Unterschied — auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist menschlichen Ursprungs, denn nicht aus Gott als Gott, sondern aus dem von der menschlichen Vernunft, dem menschlichen Bedürfniß bestimmten Gott, d. h. *geradezu* aus der menschlichen Vernunft, aus menschlichem Be-

dürfniß ist derselbe entsprungen." S. 281 — 283. „Jede Offenbarung ist nur eine Offenbarung der Natur des Menschen an den Menschen." S. 283. Daraus macht der Verf. später nachstehende Folgerung: „Wie die Natur ohne Bewußtsein Werke hervorbringt, die aussehen, als wären sie mit Bewußtsein hervorgebracht; so erzeugt die Offenbarung moralische Handlungen, aber ohne daß sie aus Moralität hervorgehen — moralische Handlungen, aber keine moralischen Gesinnungen. Die moralischen Gebote werden wohl gehalten, aber sie sind dadurch schon der innern Gesinnung, dem Herzen entfremdet, daß sie als Gebote eines äusserlichen Gesetzgebers vorgestellt werden, daß sie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Der Offenbarungsglaube erstickt aber nicht nur den moralischen Sinn und Geschmack, die Aesthetik der Tugend; er vergiftet, ja tödtet auch den göttlichsten Sinn im Menschen — den Wahrheitssinn, das Wahrheitsgefühl." S. 285, 286. Was sagen wir nun zu dieser Anklage? — Daß sie nur neue Auflage der Einen alten und ewigen ist, die wir längst erklärt haben. Nur die Sophistik ist noch bemerklich zu machen, mit welcher uns der Verf. glauben machen will, daß, wenn Gott durch Offenbarung dem Menschen höhere Aufschlüsse gebe, und der Mensch diese in sein Bewußtsein aufzunehmen und zu verstehen vermöge, die sich offenbarende Gottheit doch eigentlich nur der die Offenbarung empfangende Mensch sei, denn das eben liege im Verstehen der Offenbarung. Solche Sophistik zu widerlegen, ist aber schon der gemeine Mann durch sein Leben und Erfahren hinlänglich im Stande, und so fühlen wir uns dießmal der Widerlegung überhoben. Neben dem kommt noch manch frappanter Ausdruck vor, wie daß die Bibel der Moral und der Vernunft widerspreche 2c. S. 288.

d) Der Widerspruch in dem Wesen Gottes. S. 290—320. „Das oberste Princip, der Centralpunkt der christlichen Sophistik, ist der Begriff Gottes. Gott ist das menschliche Wesen, und doch soll er ein anderes, übermenschliches Wesen sein. Gott ist das allgemeine, reine Wesen, die Idee des Wesens schlechtweg, und doch soll er persönliches, individuelles Wesen sein; oder: Gott ist Person, und doch soll er Gott, allgemeines, d. h. kein persönliches Wesen sein." S. 290. Hätte Feuerbach auch nur mit Wenigem erwiesen, daß der Mensch Gott sei, dann wollten

wir ihm allerdings den bewußten Widerspruch im Wesen Gottes zugeben; da er aber dieß nicht bewiesen, die Religion vielmehr, insbesondere die christliche, mit klarem, hellem Bewußtsein zu jeder Zeit gegen eine solche Zumuthung als eine gottlose protestirt hat und fortwährend protestirt; so enthält der Begriff Gottes auch keinen Widerspruch, sondern dieser ist nur beim Verfasser zu Hause, der da thut, als habe die Religion, die christliche insbesondere, bereits eingestanden, der Mensch sei Gott, bleibe jedoch, inconsequent genug, zugleich bei ihrer frühern Vorstellung verharren, der Mensch sei nicht Gott, sondern Gott sei ein anderes, übermenschliches persönliches Wesen. Weiter heißt es bei dem an den eigenen Wahn nun einmal glaubenden Verfasser: „Der Charakter der Religion ist die unmittelbare, unwillkührliche, unbewußte Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern Wesens. Dieses gegenständlich angeschaute Wesen aber zum Object der Reflexion, der Theologie gemacht, so wird es zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen.“ S. 291. Als solche Täuschungen und Blendwerke werden sofort erkannt die Lehren von der Unerforschlichkeit, Unbegreiflichkeit Gottes S. 291 ff., von der Schöpfung aus Nichts S. 295 ff., von der Zeugung des Sohnes Gottes S. 302 ff., von der Persönlichkeit Gottes S. 309 ff., von der Trinität. Was der Verf. hier vorbringt, ist entweder im Allgemeinen trivial, schon bei den französischen Encyklopädisten zu finden, oder es ist pure Wiederholung des schon von ihm Gesagten. Als Probe diene Etwas aus der Lehre vom göttlichen Logos. S. 306 und 307 heißt es: „Der Eingeborne Sohn ist ja selbst nichts Anderes als der Begriff der Menschheit, als der von sich selbst präoccupirte Mensch, der sich vor sich selbst und vor der Welt in Gott verbergende Mensch. Der Logos ist der geheime, verschwiegene Mensch; der Mensch der offenbare, der ausgesprochene Logos. Der Logos ist nur der Avant-propos des Menschen. Was vom Logos, gilt also vom Wesen des Menschen. Aber zwischen Gott und dem Eingebornen Sohn Gottes ist kein reeller Unterschied, also auch nicht zwischen Gott und Mensch.“ Von der Trinität heißt es: „Die Trinität ist daher ursprünglich nichts Anderes als der Inbegriff der wesentlichen Grundunterschiede, welche der Mensch

im Wesen des Menschen wahrnimmt." S. 314. Also lediglich nur Wiederholungen — ohne Beweis, der stets fehlt.

e) Der Widerspruch in den Sakramenten. S. 320—335. Diesen Widerspruch sucht der Verf. zuerst schon im Allgemeinen durch die Identität der Sakramente mit dem specifischen Wesen der Religion zu erweisen; was daher von dieser gilt, gilt auch von jenen. S. 321. Der Widerspruch stellt sich aber auch im Besondern an den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls also heraus: „Das Subject oder (?!) die Materie der Taufe ist das Wasser (also wird nach F. in der Taufe das Wasser mit Wasser getauft), gemeines, natürliches Wasser, gleichwie überhaupt die Materie der Religion unser eigenes, natürliches Wesen ist. Aber wie unser eigenes Wesen die Religion uns entfremdet und entwendet, so ist auch das Wasser der Taufe zugleich wieder ein ganz anderes Wasser, als das gemeine; denn es hat keine physische, sondern hyperphysische Kraft und Bedeutung: es ist das Lavacrum regenerationis, reinigt den Menschen vom Schmutz der Erbsünde rc. Es ist also ein natürliches Wasser eigentlich nur zum Schein; in Wahrheit übernatürliches. Aber dennoch soll zugleich wieder der Taufstoff natürliches Wasser sein rc." S. 321. — Der Gegenstand des Sakraments des Abendmahls ist der Leib Christi selbst. Aber gleichwohl wird der Glaube, die Gesinnung des Menschen dazu erfordert, daß die entsprechende Wirkung dieses Leibes Statt findet. Habe ich nicht die entsprechende Gesinnung, so wirkt dieser Leib nicht anders auf mich als ein gewöhnlicher Brodteig. Es ist ein Object da; es ist der Leib Gottes selbst; aber die Wirkung ist keine objective, keine leibliche, sondern geistige, subjective, nur von mir selbst abhängige. Wir haben hier wieder nur in einem sinnfälligen Beispiel, was wir überhaupt im Wesen der Religion fanden. Das Object oder Subject ist immer ein wirkliches, menschliches oder natürliches Subject oder Prädicat; aber die nähere Bestimmung, das wesentliche Prädicat dieses Prädicats, wird negirt. Das Subject ist ein sinnliches, das Prädicat aber ein nicht sinnliches, d. h. diesem Subject widersprechendes." S. 326. Sofort wird Alles an den Sakramenten auf die Phantasie S. 328, und den Glauben als die Macht der Einbildungskraft S. 329 ff. zurückgeleitet und daraus erklärt.

f) Der Widerspruch von Glaube und Liebe. S. 335 — 368. Dieser letzte Widerspruch wird vom Verf. also angegeben: „Die Sakramente versinnlichen den Widerspruch von Idealismus und Materialismus, von Subjectivismus und Objectivismus, welcher das innerste Wesen der Religion constituirt. Aber die Sakramente sind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerspruch in den Sakramenten führt uns daher zurück auf den Widerspruch von Glaube und Liebe. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zum eigenen Wesen als zu einem andern [1]), aber zugleich wieder philanthropischen, humanen, d. i. wesentlich menschlichen Wesen. Die Religion scheidet das Wesen des Menschen vom Menschen, um es wieder mit ihm zu identificiren. Das geheime Wesen der Religion ist die Identität des göttlichen Wesens mit dem menschlichen — die Form der Religion aber oder das offenbare, bewußte Wesen derselben der Unterschied. Gott ist das menschliche Wesen: er wird aber gewußt als ein anderes Wesen. Die Liebe ist es nun, welche den Grund, das verborgene Wesen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form constituirt. Die Liebe identificirt den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menschen mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen, denn Gott ist nichts Anderes als der mystische Gattungsbegriff der Menschheit, die Trennung Gottes vom Menschen daher die Trennung des Menschen vom Menschen, die Auflösung des gemeinschaftlichen Bandes. Durch den Glauben setzt sich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitssinn des Menschen in Widerspruch; durch die Liebe aber setzt sie sich wieder diesem Widerspruch entgegen. Der Glaube isolirt Gott, er macht ihn zu einem besondern, andern Wesen (sic); die Liebe universalisirt; sie macht Gott zu einem gemeinen Wesen, dessen Liebe Eins ist mit der Liebe zum Menschen. Der Glaube entzweit den Menschen im Innern, mit sich selbst, folglich auch im Aeussern; die Liebe aber ist es, welche die Wunden heilt, die der Glaube in das Herz des Menschen schlägt. Der Glaube macht den Glauben an seinen Gott zu einem Gesetz,

---

1) Das, was Feuerbach ihr unaufhörlich gegen ihr innerstes Bewußtsein aufbürdet.

die Liebe ist Freiheit, sie verdammt selbst den Atheisten nicht, weil sie selbst atheistisch ist (sic), selbst, wenn auch nicht immer theoretisch, doch praktisch die Existenz eines besondern, dem Menschen entgegengesetzten Gottes läugnet. Die Liebe hat Gott in sich, der Glaube ausser sich; er entfremdet Gott dem Menschen, er macht ihn zu einem äusserlichen Object." S. 335, 336. Auch hier also nur Wiederholung des Alten, die keine Widerlegung verdient.

Gehen wir jetzt noch zu Feuerbach's Schlußanwendung S. 369 — 380 über. Sie beginnt damit, daß der Verf. im Tone der höchsten Zuversicht es ausspricht, seine Sache bewiesen zu haben, „bewiesen somit, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher, und das Geheimniß der Theologie die Anthropologie sei. Darum sei auch der nothwendige Wendepunkt der Geschichte dieses offene Bekenntniß und Eingeständniß: daß das Bewußtsein Gottes nichts Anderes sei, als das Bewußtsein der Gattung." S. 369. Aus dieser Theorie nun folgert der Verf. bald einen „obersten praktischen Grundsatz", der sich so ausspricht: „Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini Deus est — dieß ist der oberste praktische Grundsatz — dieß der Wendepunkt der Weltgeschichte." S. 370. Darum scheint auch dem Verf. im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion jetzt an der Zeit zu sein „die Vernichtung einer Illusion, die grundverderblich auf die Menschheit wirkt, die den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt." S. 375, 376. Daß die Vernichtung dieser Illusion keine andere sei, als die Vernichtung der Illusion der Religion, daher eine Vernichtung der Religion, mit deren Vernichtung die Illusion selbst schon vernichtet ist, ist an sich klar, und geht auch aus dem Vorschlage hervor, den der Verfasser bei und für den Vernichtungsproceß angibt. Er sagt nämlich S. 376: „Wir dürfen nur die religiösen Verhältnisse umkehren." Also auf eine gänzliche Verkehrung des religiösen Verhältnisses ist es abgesehen. Doch überrascht dieß uns nicht. Feuerbach's eigene Verkehrtheit konnte nichts Anderes als eine solche gänzliche Verkehrung zur Folge haben. Das

ist in der That aber auch die einzige logische Consequenz, die wir bei ihm antreffen, das Einzige, dem er nicht selbst — widerspricht.

Wie nun diese Verkehrung vor sich zu gehen habe, weist Feuerbach an den Sakramenten nach, die er an die Stelle der Taufe und des Abendmahls bringt. „Eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir sie betrachten als ein Zeichen von der Bedeutung des Wassers selbst. Die Taufe soll uns darstellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Wassers auf den Menschen. Das Wasser hat in der That nicht nur physische, sondern eben deßwegen auch moralische und intellectuelle Wirkungen auf den Menschen. Das Wasser reinigt den Menschen nicht nur vom Schmutze des Leibes, sondern im Wasser fallen ihm auch die Schuppen von den Augen; er sieht, er denkt klarer, er fühlt sich freier; das Wasser löscht die Gluth unreiner Begierden. Das Wasser gehört nicht nur in die Diätetik, sondern auch in die Pädagogik. Sich zu reinigen, sich zu baden, ist selbst die erste, obwohl unterste Tugend. Das Wasserbad ist gleichsam ein chemischer Proceß, in welchem sich unsere Ichheit in dem objectiven Wesen der Natur auflöst. Das Wasser ist das einfachste Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele wie des Leibes." S. 376—378.

„Aber das Sakrament des Wassers bedarf einer Ergänzung. Das Wasser als ein universales Lebenselement erinnert uns an unsern Ursprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren gemein haben. In der Wassertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Wasser ist der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldenen Zeitalters. Aber wir Menschen unterscheiden uns auch von der Pflanzen- und Thierwelt, die wir nebst dem unorganischen Reiche unter dem gemeinsamen Namen der Natur befassen — unterscheiden uns von der Natur. Wir müssen daher auch unsere Distinction, unsere specifische Differenz feiern. Die Symbole dieses Unterschiedes sind Wein und Brod. Wein und Brod sind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menschenproducte. Wenn wir im Wasser erklären: der Mensch vermag nichts ohne Natur; so erklären wir durch Wein und Brod: die Natur vermag nichts, wenigstens Geistiges (wozu aber dieses hier?), ohne den Menschen; die Natur bedarf

des Menschen, wie der Mensch der Natur. Im Wasser geht die menschliche, geistige Thätigkeit zu Grunde; im Wein und Brod kommt sie zum Selbstgenuß. Wein und Brod sind übernatürliche Producte — im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widersprechenden Sinne. Wenn wir im Wasser die reine Naturkraft anbeten, so beten wir im Weine und Brode die übernatürliche Kraft des Geistes, des Bewußtseins, des Menschen an. Essen und Trinken sind in der That an und für sich selbst religiöse Acte. Denke daher bei jedem Bissen Brodes, der dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schlucke Wein, der dein Herz erfreut, an den Gott, der dir diese wohlthätigen Gaben gespendet — an den Menschen. Aber vergiß nicht über die Dankbarkeit gegen den Menschen die Dankbarkeit gegen die heilige Natur! Heilig sei uns darum das Brod, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen." S. 378—380.

Mit diesen letzten Aussprüchen hat der Verf. so unzweideutig an den Tag gegeben, in was er das Uebernatürliche, das Göttliche des Menschen verlege, und was er als Uebersinnliches anbete, daß wir keiner weitern Beweise bedürfen, um sein System als ein naturalistisches zu bezeichnen. Das Uebernatürliche in der Welt ist der Mensch, wie und in sofern dieser der Natur Brod und Wein abgewinnt. Was daher anzubeten und göttlich zu verehren ist, ist das Wasser als Naturkraft, und Brod und Wein als übernatürliches Product des Menschen. Besteht aber darin die Uebernatürlichkeit des Menschen, und in nichts Anderem; so ist wenigstens übernatürlich und heilig noch die Honig und Wachs producirende Biene, der sein Nest künstlich bereitende Vogel, der sein Haus wie ein Zimmermann bauende Biber, und alle die Thiere, welche, um ihren angebornen Kunsttrieb zu befriedigen, von der Natur hierzu ihren Stoff herholen.

Ist das die Uebernatürlichkeit Feuerbach's; so begreifen wir, warum er S. 164 ff. die Transcendenz des christlichen Glaubens so hart anläßt. Hat man doch noch nie gehört, daß eine der ägyptischen Pyramiden von einer in der Erde wühlenden Maus erstiegen worden sei, höchstens vermag sie einen kleinen Anlauf an ihr hinauf zu nehmen, und, weil es weiter nimmermehr geht, zum Aerger ihren Unrath an ihr abzusetzen. Doch hat uns ja auch im Verlaufe

unserer Besprechung der Feuerbachschen Schrift die letztere nichts Anderes abzugewinnen gewußt, als Mitleid. Wie übel muß es um ein Schlußvermögen bestellt sein, das so sich ausläßt: „Die Schöpfung der Welt aus Nichts bedeutet weiter nichts, als die Nichtigkeit der Welt.“ S. 126. vgl. 139. 165. 255. Von der Nichtigkeit der Welt soll das Christenthum überzeugt sein, diese Nichtigkeit soll sie lehren, und doch soll wiederum der Charakter der christlichen Welt Dualismus sein. S. 255. Sind aber da noch zwei, wo das eine davon völlig untergegangen ist, nämlich die Natur? Oder glaubt der Verf., das Christenthum sei angefüllt mit Widersprüchen, wie seine Schrift? der es möglich wurde, über die Vorsehung auf zwei Seiten sich dreimal zu widersprechen. Gleiche Tüchtigkeit im Schließen beurkundet der Verf. S. 258, wo er die Abhängigkeit der Welt von Gott mit der Nichtigkeit der Welt für schlechthin gleichbedeutend hält. Dahin wäre nun noch ausserordentlich Vieles zu zählen, wie, daß der Verf. aus dem christlichen Satze, daß das Geschlechtsleben im Himmel nicht mehr Statt finde, nun mit Einmal schließt, das Christenthum schließe das Geschlechtsleben auch von der Erde aus.

Sind solcherlei Schlüsse allenthalben im Buche anzutreffen, so ist der Widersprüche beinahe noch eine größere Zahl. Der Verf. kommt aus dem Widerspruche fast nie heraus. Wir haben schon auf mehrere aufmerksam gemacht, und wollen, Statt eine Liste davon hier mitzutheilen, nur auf die Hauptquelle derselben aufmerksam machen. Diese finden wir aber darin, daß der Widerspruch, den er in der Religion unaufhörlich finden will, eben so unaufhörlich als sein eigener sich hinstellt, weil eben die Religion weder das ist, was er aus ihr macht, noch die Verkehrtheit in ihrem Wesen trägt, die er in sie hineinlegt — hineinlegt aus sich selbst heraus, wo daher eigentlich der Widerspruch so recht zu Hause ist. Wenn daher Feuerbach glaubt, das Geheimniß der Religion entdeckt zu haben, so haben wir dagegen mit ganz anderem Recht das Geheimniß seiner Philosophie entdeckt, welches der Widerspruch ist. — der Widerspruch mit sich selbst, mit der Religion, mit der Vernunft, mit der Philosophie, und somit der Widerspruch, wie wir wenigstens glauben, daß er ausser Feuerbach's Buch nirgends mehr zu finden ist.

Darnach wird sich auch unser Endurtheil über die

vorliegende Schrift bestimmen. Es ist kein Produkt des philosophischen, sondern des nichtphilosophischen Geistes, ein Product der leeren, anmaaßenden, kecken Behauptung, die aller männlichen Untersuchung aus dem Wege geht, ein Produkt des an Frivolität alle bisherigen ähnlichen Erscheinungen bei Weitem überbietenden Uebermuthes, welcher um so trotziger wird, je weniger er auf das ernste Beweisen glaubt eingehen zu dürfen. — Mit dieser Unphilosophie läuft auf jedem Blatte die Verkehrung der wahren, ewigen und göttlichen Verhältnisse parallel, und diese mit jener, beide bedingen sich gegenseitig und erfreuen sich gegenseitig an einander. Der von Feuerbach etwa noch einzuführende Cultus könnte höchstens eine Wiederholung des Phallusdienstes sein. Zu dieser Verkehrtheit gehört, daß die von Feuerbach versuchte Menschenvergötterung im Grunde doch nichts Anderes ist, als die tiefste Menschenverachtung, so wie seine Naturliebe nichts Anderes als der am Weitesten geführte satanische Haß gegen die Menschheit. So tief und so niedrig wie Feuerbach, stand im Religiösen und Philosophischen kein Heide; selbst Herostrat's abscheuliches Werk war ein Possenspiel gegen das von Feuerbach. Darum ist aber auch die gegenwärtige Schrift die Schmach des menschlichen Geistes und die Schande des ganzen Geschlechtes.

3.

Die Geschichte Jesu Christi des Sohnes Gottes und Weltheilandes. Von Dr. Joh. Bapt. Hirscher, Professor der Theologie zu Freiburg.

Neue wohlfeile Ausgabe. Mit Genehmigung des Erzb. Ordinariats zu Freiburg. Tübingen, 1842, bei H. Laupp. VI u. 363 S.

Der Verf. sagt in seiner Vorrede zur ersten Ausgabe: „Ich hielt es für wichtig (in der vorliegenden Geschichte) nicht sowohl die verschiedenen Reden, Thaten und Erlebnisse Jesu vereinzelt, nach irgend einer muthmaßlichen chronologischen Abfolge zu erzählen, als vielmehr aus den vorhandenen evangelischen Berichten das Ziel und Werk Christi zu

einer großen Uebersicht und Gesammtanschauung zusammen zu stellen." — Warum? Der Verf. giebt in gedachter Vorrede hiefür einen doppelten Grund an. Fürs erste, sagt er, erhalte man auf anderem Wege, d. i. durch die verschiedenen ohne inneren Zusammenhang aneinander gereihten biblischen Erzählungen wohl Geschichten von Jesus Christus, aber keine Geschichte. Dann aber und zweitens, eben weil man keine Geschichte von Ihm, d. i. keine Anschauung seines gesammten Erlösungswerkes, erhalte, werde man auch von der Größe, dem Reichthum, der Weisheit und Gnade dieses Werkes nicht lebendig durchdrungen, und im Glauben an den, welcher dasselbe vollbracht hat, nicht sieghaft befestiget. — Der Verf. glaubt daher dadurch, daß Er das Werk Jesu Christi, und die Größe und Gnade Jesu Christi in seinem Werke zu einer großen Uebersicht und Gesammtanschauung bringe, den Glauben an Ihn, als den Sohn Gottes und Weltheiland, wesentlich zu fördern, da es unmöglich sey, Ihn in seinem Werke zu schauen, und nicht an Ihn zu glauben. Der Verf. meint aber durch seine systematische Darstellung des gesammten Werkes Christi dem Glauben an Ihn noch ganz besonders in einer Zeit zu dienen, wo auf die historische Wahrheit dieses Werkes die heftigsten Angriffe gemacht werden. Er glaubt nemlich, der Weg, aus diesen Angriffen unverwundet hervorzugehen, sei im allgemeinen nicht der, die Angreifenden Schritt für Schritt zurückzuschlagen, sondern der, sich auf einen Standpunkt zu stellen, von dem aus jene Angriffe insgesammt als das beklagenswerthe Beginnen von Menschen erscheinen, die das Werk Christi nie begriffen haben. Diesen höheren Standpunkt nun sucht der Verf. einzunehmen, d. h. er ist bestrebt, mittelst einer systematischen Zusammenstellung aller evangelischen Berichte das Werk Christi in seinem unerschöpflichen Reichthum, in seiner bewunderungswürdigen Harmonie, in seiner hohen Angemessenheit zu den Bedürfnissen der Menschheit, in seinem strengen teleologischen Zusammenhang, und seiner herrlichen allmähligen Entfaltung zur hellen Anschauung zu bringen, und dadurch Christum selbst in seiner Hochherrlichkeit, in seiner Größe und Gnade als den Eingebornen vom Vater darzustellen, so, daß Jeder, der Ihn kennt, auch an Ihn glaube, auch Ihn liebe, und von allen kritischen Angriffen unmöglich irre gemacht, sondern nur noch angewidert werden könne.

Das Buch hat den Titel: „Die Geschichte Jesu Christi" ꝛc., statt des beliebten: „das Leben Jesu." Der Ausdruck: „das Leben Jesu", faßt viel zu viel Enges und Subjectives in sich, als daß er für den Sohn Gottes und Weltheiland paßte.

Wozu nun aber die vorliegende wohlfeile Ausgabe? — Sie ist für Jedermann, der sich in seinen reiferen Jahren um die Erkenntniß und Liebe Jesu Christi kümmert. Sie unterscheidet sich von der andern Ausgabe dadurch, daß 1. der Raumersparniß wegen die unten beigefügten Citate in ihr weggelassen, daß 2. vielfach die Gedanken und Ausdrücke, welche zu hoch und unpopulär zu seyn schienen, herabgestimmt und gemeinverständlich gemacht, endlich 3. die Preise sehr ermäßigt worden sind. Der Verleger giebt bei einer unmittelbar bei ihm gemachten Bestellung von 10 Ex. eines gratis; bei einer Bestellung von 20 Ex. kostet das Ex. 20 Xr.; bei einer Bestellung von 50 Ex. kostet es 18 Xr., und bei einer Bestellung von 1000 Ex. 16 Xr. Vornehmlich aber hat der Verf. bei dieser wohlfeilen Ausgabe junge Leute von 14 bis 16 Jahren im Auge gehabt, also Sonntagsschüler, Gymnasisten, und Zöglinge an Realschulen ꝛc. Es ist ihnen, um wenig zu sagen, gut, das früher Erlernte zu wiederholen, zugleich aber in Geist und Zusammenhang desselben eingeführt zu werden, und so eine helle und befestigte christliche Ueberzeugung zu gewinnen. Daß übrigens hierbei die Nachhülfe des Lehrers nothwendig, bedarf nicht erst erinnert zu werden. Man hat es hier und dort für angemessen gefunden, mit Schülern des bezeichneten Alters einzelne Schriften des Neuen Test., allenfalls im Urterte, durchzulesen. Ohne nun dieses Verfahren überhaupt tadeln zu wollen, muß darüber nichtsdestoweniger bemerkt werden, daß man damit den Schülern doch im Grund nicht mehr gebe, als man ihnen schon in den ersten Elementar-Klassen gegeben hat, nemlich mehr oder weniger unzusammenhängende Theile eines Ganzen, zu dessen Uebersicht sie nicht gelangen. Und doch sind sie in ihrem Alter solcher Uebersicht so fähig, und doch würden sie durch solche Uebersicht und Totalanschauung in ihrem Christenglauben so sehr gefördert, und gegen die Feinde des christlichen Namens so mächtig geschirmt.

(Selbstanzeige.)

Berichtigung.

S. 15. Z. 18. st. „mit ihm will"	lies: mit ihnen will
S. 9. unten in der Note	" ARCHIPRAEGVSTATOR
S. 14. Z. 6. st. „Bräutigams"	" des Bräutigams
S. 22. Note 1. u. 2. st. „בסות"	" בסוף
Note 2. st. „יפוק מוגו"	" יפוק מן גו
S. 23. Z. 10. st. „Volkstimmung"	" Volksstimmung
S. 32. Z. 7. st. „ein drittes"	" ein dritter

I.

Abhandlungen.

4.

Ueber die Philosophie der Offenbarung von Schelling.

Noch nie, das müssen wir vorweg gestehen, haben wir uns bei unseren kritischen Arbeiten in einer Lage befunden, wie die ist, in die wir uns durch das Unternehmen versetzt sehen, die Schellingsche Philosophie der Offenbarung vor dem großen Publikum zu besprechen. Denn wenn wir uns dort auf das gewissenhafteste selbst das Gesetz vorgeschrieben hatten, jedes zu beurtheilende Schriftwerk vor der Beurtheilung gerade so darzustellen, wie es ist, also schlechthin objectiv, gänzlich abgelöst von der eigenen Subjectivität; so haben wir in dem gegenwärtigen Falle nichts, nicht eine einzige Zeile vor uns, die nach des Auctors Willen und Veranstaltung der Welt durch den Druck mitgetheilt und bekannt gemacht worden wäre.

Wie läßt sich daher bei so bewandten Umständen eine öffentliche Besprechung der Schellingschen Philosophie der Offenbarung vor sich selbst und vor dem Publikum auch nur rechtfertigen, geschweige gutheißen? — So haben wir selbst gefragt, und so werden vielleicht Manche mit uns fragen. Laßt sehen, was wir zur Antwort haben!

Seit Schelling an der neu errichteten Universität München Vorlesungen über Philosophie, insbesondere über Philosophie der Offenbarung hält, haben sich, und namentlich über die letztere, die verschiedensten Gerüchte gebildet. Während ein Theil Jener, die auf unmittelbare Weise Kunde von dem Inhalte der Vorlesungen genommen, nicht das günstigste Urtheil über denselben fällte, hat ein anderer Theil, aus den eigentlichen Schülern und Anhängern Schelling's bestehend, nach Worten gerungen, um die Großheit, Tiefe und das höchst Bedeutungsvolle der neuen Lehre auch nur in Etwas zu bezeichnen. Auch wurde von den Letztern noch ausdrücklich hinzugefügt, die im Ganzen bisher nirgends gehörte und kaum geahnte Theorie werde in der Zukunft nicht nur auf die Philosophie, sondern auch auf die Theologie von dem größten Einflusse sein.

Es konnte nicht fehlen, die letzte Rede mußte nicht geringen Eindruck machen, und da am meisten, wo ein doppeltes Interesse sich einstellte, ein Interesse an der Wissenschaft, und ein Interesse an Schelling, dessen mächtig ausgreifendes Wirken in der Philosophie zu der Zeit seines frühern Auftretens gar wohl noch im Andenken aller wissenschaftlich Gesinnten war, noch jetzt ist, und gewiß noch lange sein wird. Und wenn auch die Theologie, für sich auf göttlicher Grundlage ruhend, und aus dem ewig lebendigen Wort der Kirche ihren Inhalt schöpfend, des Menschlichen nicht bedarf; so war doch noch in der Erinnerung, wie anregend Schelling einstens auch auf dem Gebiete der Offenbarung in seiner methodologischen Schrift, besonders in den beiden Vorlesungen: über die historische Construction des Christenthums, und: über das Studium der Theologie [1]) gewirkt hatte, wenn schon diese Vorlesungen wieder Manches enthielten, was, aus göttlicher

1) Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums. S. 165—186, 187—210.

Offenbarung nicht stammend, den christlichen Prinzipien fremd und selbst entgegen war.

Wenn nun bei denen, welche das genannte zweifache Interesse hatten, einerseits ein freudiges Erwarten zu finden war; so war andererseits doch bei denselben wiederum auch eine Art peinigender Ungeduld warzunehmen, weil, wie verlautete, Schelling nicht gesonnen schien, seine Vorlesungen durch den Druck zu veröffentlichen, die Wenigsten aber sich im Stande sahen, nach München zu reisen, um die mündlichen Vorträge Schelling's zu hören. Freilich gab es ein Mittel, sich Kenntniß von der neuen Theorie zu verschaffen: man konnte sich ja in den Besitz der Schellingen in seinem Auditorium nachgeschriebenen Vorlesehefte setzen. Allein gerade dem schien der Urheber des neuen Systems aus allen Kräften und auf jede ihm zuständige Weise vorbeugen zu wollen. Wem daher nicht der Zufall ein Heft in die Hände spielte, der blieb von jeder Kenntnißnahme ausgeschlossen; und unter der Zahl dieser waren ohne Zweifel diejenigen, welche vielleicht das meiste Interesse an Schelling in sich bewahrten.

Bei allem dem aber war es nicht möglich, zu verhüten, daß nicht gewisse Haupt- und Grundsätze der neuen Lehre zur öffentlichen Kunde kamen, und es sind wissenschaftliche, und selbst Schelling befreundete Männer, welche hiezu mitgewirkt haben, wie Steffens und Leupoldt [1]). Waren aber diese Mittheilungen keineswegs geeignet, ein vollständiges Bild von dem zu geben, was man verlangte; so hat dagegen eine neue anonyme Schrift, unter dem Titel: Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reactionsversuches gegen die freie Philosophie [2]),

---

1) Steffens: Christliche Religionsphilosophie 1. Thl. S. 490—492. Leupoldt: Grundzüge der allgemeinen Biologie, mitgetheilt im 3. Band der Fichteschen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. S. 50, 51. Vgl. Theol. Jahrbücher, herausg. von Zeller, Jahrg. 1842. 2tes Heft. S. 413—419.

2) Leipzig, Rob. Binder, 1842. 55 S. gr. 8.

dem Mangel insofern abzuhelfen versprochen, als sie verspricht, „den Hauptinhalt der Schellingschen Vorlesungen, so weit er aus der Vergleichung dreier Hefte zu erkennen war" [1]), zu geben, und zwar spricht der Mittheiler das Bewußtsein aus, „mit der größten Lauterkeit und Aufrichtigkeit zu Werke gegangen zu sein" [2]).

Allerdings stellt sich der anonyme Mittheiler dem Urheber der neuen Lehre auf das feindseligste entgegen, und dieß könnte Bedenken gegen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit der Absicht, eben darum aber auch gegen die Treue der Mittheilung selbst, erregen. Allein da diese vom Mittheiler selbst mit so großem Ernste bezeugt wird; so finden wir keinen andern Ausweg, als die Wahrheit der Mittheilungen so lange auf bedingte Weise anzunehmen, bis Schelling entweder öffentlich widersprochen, oder, was besser und erwünschter, seine Vorlesungen durch den Druck selbst veröffentlicht haben wird. Nur unter solcher Voraussetzung, nur unter solcher ausdrücklichen Bedingung haben wir uns entschlossen, die Schellingsche Lehre über Offenbarung zum Gegenstande einer öffentlichen Besprechung zu machen. Daß wir uns aber wirklich entschlossen haben, das möge lediglich nur dem Interesse zugeschrieben werden, das wir an der Sache nehmen, und Schelling selbst wird am wenigsten es vorwerfen wollen, daß seine Philosophie der Offenbarung Interesse in der Art errege, daß man es nicht nur der Mühe sehr werth hält, darüber öffentlich zu verhandeln, sondern dabei auch glaubt, der großen Theilnahme der wissenschaftlichen Welt zum Voraus versichert zu sein.

Diese theilnehmende Erwartung oder erwartungsvolle Theilnahme konnte durch Schelling's erste zu Berlin gehaltene, und von ihm selber dem Publicum mitgetheilte Vorlesung nicht vermindert, sondern nur in hohem Grade ver-

1) S. 50.
2) Ebenda, vgl. S. 13.

mehrt werden. Denn er selber bekennt hier, „im Besitze — nicht einer nichtserklärenden, sondern einer, sehnlichst gewünschten, dringend verlangten wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie" zu sein [1]). Und um zu den möglich höchsten Erwartungen zu berechtigen, sagt der Urheber des Systems an demselben Orte: „Ich will nicht Wunden schlagen, sondern heilen, welche die teutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreißen will ich, sondern versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürliche Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstücke eines höhern Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte. — Dieß ist die Aufgabe und die Absicht" [2]).

So große, so weitausgreifende Verheißungen hat selten

1) A. a. O. S. 18, 19.

2) Schelling's Erste Vorlesung in Berlin. Stuttg. u. Tüb. 1841. S. 6.

ein philosophisches System von sich selber gemacht, und es selbst würde sich im Wege stehen, wollte es einsam vertönen in einer nordischen Stadt, und nicht vielmehr hindringen zu der ganzen Nation, an deren philosophischen Geist es sich ja selbst zu wiederholten Malen wendet.

Schon oftmals ist behauptet worden, das von Schelling in der neuern Zeit vorgetragene System sei ein schlechthin neues, im Gegensatze zu dem frühern. Wie wir nun dieß zu verstehen haben, hat Schelling in seiner ersten Vorlesung klar ausgesprochen, und dieser Ausspruch wird auch für unsere Darstellung maaßgebend sein. Er hat die früher von ihm begründete Philosophie nicht aufgegeben, sondern ihr nur eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft, hinzugefügt, um dadurch ein höheres Ganze zu gewinnen. So also wäre das Jetzige zwar neu, aber dennoch gehörte es zum Frühern, und zwar so, daß es das Letztere dadurch vollendet, daß es mit ihm — ein höheres Ganze bildet, so daß wir hier Vollendung durch Ergänzung vor uns haben. Dann wäre das Frühere, gleichsam die erste Hälfte des Systems, so lange hindurch ohne Vollendung nur deßwegen geblieben, weil die Ergänzung so recht derjenigen Zeit vorbehalten bleiben sollte, welche die unsrige ist. Warum der Urheber des Ganzen mit dieser Vollendung so lange gewartet habe, darnach zu fragen steht uns nicht zu; wir können nur wünschen, daß die wirkliche Veröffentlichung und Allgemeinmachung des bisher Zurückgehaltenen nicht lange mehr anstehen möge.

Der Gang, den wir bei unserer gegenwärtigen Arbeit befolgen, ist der. Wir geben zuerst aus dem, was die oben bemerkte Schrift als Schellingsche Philosophie der Offenbarung enthält, ein so vollständiges Referat, als es die Schrift selbst nur zuläßt. Sodann fügen wir gleichsam als zweiten Theil unsere Beurtheilung der neuen Lehre an.

1) Schelling's Philosophie der Offenbarung.

a. Einleitende Gedanken.

Schelling unterscheidet zwischen einer „reinen Vernunftwissenschaft“ und einer „positiven Philosophie.“ Die reine Vernunftwissenschaft, oder, wie sie noch genannt wird, die „negative Philosophie“, befaßt sich mit dem Apriorischen, mit dem a priori Begreiflichen. Die positive Philosophie hingegen hat zu ihrem Gegenstande das a posteriori Begreifliche, das Erfahrungsmäßige. Das Resultat des logischen Denkprocesses ist nur der Gedanke der Welt, nicht die reale Welt. Die (reine) Vernunft ist impotent, die Existenz von irgend Etwas zu beweisen, und hat in dieser Beziehung das Zeugniß der Erfahrung für genügend anzunehmen. Nun hat sich die Philosophie aber auch mit Dingen beschäftiget, die über alle Erfahrung hinausgingen, z. B. mit Gott. Es fragt sich also, ob die Vernunft für die Existenz derselben Beweise zu liefern im Stande sei. Die Antwort ist: Nein. Denn es ergiebt sich, daß die Vernunft im reinen Denken sich nicht mit den wirklich existirenden Dingen, sondern mit den Dingen als möglichen zu beschäftigen hat, mit ihrem Wesen, nicht mit ihrem Sein; so daß wohl Gottes Wesen, aber nicht seine Existenz ihr Gegenstand ist. Für den wirklichen Gott muß also eine andere als die rein vernünftige Sphäre gesucht werden, es müssen Dinge die Voraussetzung der Existenz erhalten, die sich erst später, a posteriori, als möglich oder vernünftig, und als in ihren Folgen erfahrungsmäßig, d. h. wirklich zu erweisen haben.

b. Die reine Vernunftwissenschaft, negative Philosophie.

„Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Potenz ist dasselbe wie Vermögen (Kant's Erkennungsver-

mögen). Sie scheint als solche ohne allen Inhalt, doch hat sie allerdings einen solchen, und zwar ohne Zuthun, ohne Aktus von ihrer Seite, denn sonst hörte sie ja auf Potenz zu sein, da Potenz und Aktus sich gegenüber stehen. Dieser nothwendiger Weise also unmittelbare, angeborene Inhalt wird, da allem Erkennen ein Sein entspricht, nur die unendliche Potenz des Seins, entsprechend der unendlichen Potenz des Erkennens, sein können. Diese Potenz des Seins, dieß unendliche Seinkönnen ist die Substanz, aus der wir unsere Begriffe abzuleiten haben. Die Beschäftigung mit ihr ist das reine, sich selbst immanente Denken. Dieses reine Seinkönnen ist nun nicht blos eine Bereitschaft, zu existiren, sondern der Begriff des Seins selbst, das seiner Natur nach ewig in den Begriff Uebergehende, oder im Begriff, ins Sein überzugehen, Seiende, das vom Sein nicht Abzuhaltende und darum vom Denken ins Sein Uebergehende. Dieß ist die bewegliche Natur des Denkens, wonach es nicht beim bloßen Denken stehen bleiben kann, sondern ewig ins Sein übergehen muß. Doch ist dieß kein Uebergang ins reale Sein, sondern blos ein logischer: So erscheint anstatt der reinen Potenz ein logisch Seiendes. Indem nun aber die unendliche Potenz als das Prius dessen sich verhält, was im Denken selbst durch Uebergehen ins Sein entsteht, und der unendlichen Potenz nur alles wirkliche Sein entspricht, so besitzt die Vernunft die Potenz, als ihr mit ihr verwachsener Inhalt, eine apriorische Stellung gegen das Sein anzunehmen und so, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen. Was in der Wirklichkeit vorkommt, hat sie als logisch nothwendige Möglichkeit erkannt. Sie weiß nicht, ob die Welt existirt, sie weiß blos, daß, wenn sie existirt, sie so und so beschaffen sein muß."

„Daß die Vernunft Potenz ist, nöthigt uns also, den Inhalt derselben auch für potenziell zu erklären. Gott also kann nicht unmittelbarer Inhalt der Vernunft sein, denn er

ist etwas Wirkliches, nichts blos Potenzielles, Mögliches. In der Potenz des Seins entdecken wir nun zuerst die Möglichkeit, ins Sein überzugehen. Dieß Sein nimmt ihr die Herrschaft über sich selbst. Vorher war sie des Seins mächtig, sie konnte übergehen und auch nicht; jetzt ist sie dem Sein verfallen, in seiner Gewalt. Dieß ist entgeistetes Sein, begriffloses, denn Geist ist Macht über das Sein. In der Natur ist dieß begrifflose Sein nicht mehr anzutreffen, es ist schon Alles von der Form in Beschlag genommen, aber es ist leicht zu sehen, daß diesem ein blindes, schrankenloses Sein vorausging, als Materie zu Grunde liegt. Nun aber ist die Potenz dieß Freie, Unendliche, das ins Sein übergehen kann und auch nicht; so daß sich zwei kontradiktorische Gegensätze, Sein und Nichtsein, in ihr nicht ausschließen. Dieß Auch-nicht-übergehen-Können ist, so lange das Erste in der Potenz bleibt, diesem gleich. Erst wenn das unmittelbar Seinkönnende wirklich übergeht, wird das Andere von ihm ausgeschlossen. Die Indifferenz Beider in der Potenz hört auf, denn jetzt setzt die erste Möglichkeit die zweite außer sich. Dieser zweiten wird das Können erst gegeben durch die Ausschließung der ersten. Wie in der unendlichen Potenz das Uebergehen-Können und das Nichtübergehen-Können sich nicht ausschließen, so schließen sie auch das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende nicht aus. So haben wir drei Potenzen. In der ersten ein unmittelbares Verhältniß zum Sein, in der zweiten ein mittelbares, erst durch die Ausschließung von der ersten sein Könnendes. So haben wir also 1) das zum Sein sich Neigende, 2) das zum Nichtsein sich Neigende, 3) das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende. Vor dem Uebergange ist das dritte von der unmittelbaren Potenz nicht unterschieden und wird so erst dann ein Sein werden, wenn es von den ersten Beiden ausgeschlossen ist, es kann erst zu Stande kommen, wenn die beiden Ersten ins Sein übergegangen sind. Hiermit sind alle Möglichkeiten geschlossen, und der innere Organismus der

Vernunft ist in dieser Totalität der Potenzen erschöpft. Die erste Möglichkeit ist nur die, vor welcher nur die unendliche Potenz selbst sein kann. Es giebt etwas, das, wenn es den Ort der Möglichkeit verlassen hat, nur Eines ist, aber bis es sich hierzu entschieden hat, ist es instar omnium, das zunächst Bevorstehende, auch das Widerstehende, das dem Andern, ihm zu folgen Bestimmten, Widerstand leistet. Indem es aus seiner Stelle weicht, überträgt es seine Macht einem Andern, dieses zur Potenz erhebend. Diesem Andern, zur Potenz Erhobenen, wird es sich selbst als relativ Nichtseiendes unterordnen. Zuerst tritt hervor das im transitiven Sinne Seinkönnende, das daher auch das Zufälligste, Unbegründetste ist, das seinen Grund nur im Folgenden, nicht im Vorhergehenden, finden kann. Indem es sich diesem Folgenden unterordnet, gegen es ein relativ Nichtseiendes wird, wird es hierdurch selbst erst begründet, wird erst etwas, da es allein nur das Verlorene wäre. Dieß Erste ist die prima materia alles Seins, selbst zum bestimmten Sein gelangend, indem es ein Höheres über sich setzt. Das zweite Seinkönnende wird erst durch die obige Ausschließung des ersten aus seiner Gelassenheit gesetzt und in seine Potenz erhoben; das an sich noch nicht Seinkönnende wird jetzt Seinkönnendes durch die Negation. Aus seinem ursprünglichen Nicht-unmittelbar-seinkönnen ist es gesetzt als das gelassene ruhige Wollen, und wird so nothwendig dahin wirken, dasjenige, wodurch es negirt wurde, selbst zu negiren und sich in sein gelassenes Sein zurückzuführen. Dieß kann nur dadurch geschehen, daß das Erste aus seiner absoluten Entäußerung in sein Seinkönnen zurückgebracht wird. So erhalten wir ein höheres Seinkönnen, ein in sein Können zurückgebrachtes Sein, das als ein Höheres ein seiner selbst mächtiges Sein ist. Da nach dem unmittelbaren Seinkönnen die unendliche Potenz nicht erschöpft ist, so muß das Zweite, was in ihr liegt, das unmittelbar nur-nicht-sein-Können sein. Aber das unmittelbar Seinkönnende ist schon über das Kön-

nen heraus; daher muß die zweite Potenz das unmittelbar Nicht-Nicht-sein-können sein, das ganz reine Sein, denn nur das Seiende ist nicht das Seinkönnende. Das reine Sein kann allerdings, mag es auch noch so widersprechend scheinen, Potenz sein, denn es ist nicht das wirkliche Sein, es ist nicht, wie dieses, a potentia ad actum übergegangen, sondern actus purus. Unmittelbare Potenz ist es freilich nicht, aber daraus folgt nicht, daß es überhaupt nicht Potenz sein könne. Es muß negirt werden, damit es verwirklicht werde; so ist es nicht überall und durchaus Potenz, kann aber durch Negation Potenz werden. So lange das unmittelbar Seinkönnende blos Potenz blieb, war es selbst im reinen Sein; sowie es sich über die Potenz erhebt, verdrängt es das reine Sein aus seinem Sein, um selbst Sein zu werden. Das Reinseiende als actus purus negirt, wird so Potenz. So hat es keine Freiheit des Willens, sondern es muß wirken, seine Negation wieder zu negiren. Auf diese Weise könnte es allerdings ab actu ad potentiam übergehen und so außer sich verwirklicht werden. Das Erste, das schrankenlose Sein, war das Nichtgewollte, die Hyle, mit der der Demiurg zu ringen hat. Es ist gesetzt, um sogleich durch die zweite Potenz verneint zu werden. An die Stelle des schrankenlosen Seins muß ein gefaßtes treten, es muß stufenweise ins Seinkönnen zurückgeführt werden, und ist dann ein sich besitzendes und auf der höchsten Stufe selbstbewußtes Können. So liegt also zwischen der ersten und zweiten Möglichkeit eine Menge abgeleiteter Möglichkeiten und Mittelpotenzen. Diese sind schon die konkrete Welt. Ist nun die außer sich gesetzte Potenz ins Können ganz zurückgebracht, zur sich besitzenden Potenz, so wird auch die zweite vom Schauplatz abtreten, weil sie nur da ist, um die erste zu negiren, und in dem Negationsakt der ersten sich selbst als Potenz auflöst. Je mehr sie das Entgegenstehende überwindet, vernichtet sie sich selbst. Hier kann nun nicht stehen geblieben werden. Soll im Sein das Vollendete sein,

so muß an die Stelle des durch die zweite Potenz ganz überwundenen Seins ein drittes gesetzt werden, dem die zweite Potenz ihre Macht ganz überträgt. Dieß kann weder reines Seinkönnen noch reines Sein sein, sondern nur das, was im Sein Seinkönnen und im Seinkönnen Sein ist, der Widerspruch von Potenz und Sein als Identität gesetzt, das zwischen Beiden frei Schwebende, der Geist, eine unerschöpfliche Quelle von Sein, die ganz frei ist und nicht aufhört, im Sein Potenz zu bleiben. Diese kann nicht unmittelbar wirken, sondern nur durch die zweite verwirklicht werden. Da nun das Zweite das Vermittelnde zwischen dem Ersten und Dritten ist, so ist das Dritte gesetzt durch das vom Zweiten überwundene Erste. Dieß Dritte, im Sein unbesiegt Gebliebene, ist als Geist gesetzt das Seinkönnende und Vollendende, so daß mit seinem Eintritte in das Sein das vollendete Sein da ist. In dem sich selbst besitzenden Können, im Geist, ist der Schluß der Natur. Dieses Letzte kann nun auch einer neuen, mit Bewußtsein bewirkten Bewegung sich hingeben, und so über der Natur eine neue, intellektuelle Welt sich bilden. Auch diese Möglichkeit muß von der Wissenschaft erschöpft werden, die damit Natur- und Geistesphilosophie wird."

„Durch diesen Proceß ist alles dem Denken nicht Immanente, ins Sein Uebergegangene ausgeschieden, und es bleibt die Potenz, die nicht mehr ins Sein überzugehen braucht, die das Sein nicht mehr außer sich hat, deren Seinkönnen ihr Sein ist; das Wesen, das dem Sein nicht mehr unterworfen ist, sondern sein Sein in seiner Wahrheit ist, das sogenannte höchste Wesen. So ist das höchste Gesetz des Denkens erfüllt, Potenz und Aktus sind in Einem Wesen zusammen, das Denken ist nun bei sich selber und somit freies Denken, nicht mehr einer unaufhaltsamen, nothwendigen Bewegung unterworfen. Hier ist das am Anfang Gewollte erreicht, der sich selbst besitzende Begriff (denn Begriff und Potenz sind identisch), der, weil er das einzige seiner Art

ist, einen besondern Namen hat, und weil er das von Anfang Gewollte ist, Idee heißt. Denn wer im Denken nicht aufs Resultat sehen will, wessen Philosophie sich ihres Zweckes nicht bewußt ist, der gleicht jenem Maler, der drauf los malte, mochte herauskommen, was da wollte."

Auf diese Darstellung hin ist es nicht ohne Interesse, zu vernehmen, was Schelling über sein früheres System und was er über Hegel sagt. Der Mittheiler giebt beides also: „Nachdem Schelling dies absolvirt hatte, behauptete er, diese eben dargestellte Wissenschaft in ihrem Zusammenhange zu geben, sei sein Bemühen vor vierzig Jahren gewesen. Die Identitätsphilosophie habe nur diese negative Philosophie sein wollen. Ihre langsame, allmählige Erhebung über Fichte sei wenigstens theilweise absichtlich gewesen; „„er habe alle schroffen Uebergänge vermeiden, die Stetigkeit der philosophischen Entwicklung beibehalten wollen und sich sogar mit der Hoffnung geschmeichelt, vielleicht später einmal Fichte selbst auf seine Seite zu ziehen."" Das Subjekt, das in der Identitätsphilosophie allen positiven Inhalt in sich aufnahm, wird jetzt für die Potenz erklärt. Schon in ihr sollen die Stufen der Natur gegen die jedesmal höheren relativ Seiende, die höheren selbst Seinkönnende und gegen ihre höheren wieder relativ Seiende sein, so daß, was dort Subjekt und Objekt, hier Seinkönnendes und Seiendes heißt, bis zuletzt das nicht mehr relativ Seiende, das absolut „„Ueberseiende"", die Identität, nicht mehr die bloße Indifferenz, von Denken und Sein, von Potenz und Aktus, Subjekt und Objekt herauskommt. Alles in ihr sei aber „„in Voraussetzung der reinen Vernunftwissenschaft"" gesagt worden, und der schlimmste Mißverstand sei der gewesen, daß man das Ganze für einen nicht blos logischen, sondern auch wirklichen Hergang genommen habe, daß man meinte, sie schlösse von einem an sich wahren Princip auf die Wahrheit alles Folgenden. Erst an ihrem Ziel bleibe das sich nicht mehr entäußern Könnende, das Sein in

seinem vollen Glanze stehen und sehe Natur und Geist als seinen Thron unter sich, auf den es erhöht worden; jedoch sei dieß bei aller Erhabenheit ein bloßes Gedankengebilde, und nur durch völlige Umkehr in einen wirklichen Hergang zu verwandeln."

„Hegel, sagt Schelling, hat, während fast Alle die Identitätsphilosophie falsch und flach auffaßten, ihren Grundgedanken gerettet und bis zuletzt anerkannt, worüber seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Zeugniß geben. Hegel fehlte darin, daß er die Identitätsphilosophie für die absolute Philosophie hielt und nicht anerkannte, daß es Dinge giebt, die über sie hinaus gehen. Ihre Gränze war das Seinkönnen; er ging darüber hinaus und zog das Sein in ihren Bereich. Daß er sie zu einem Existentialsystem machen wollte, war sein Grundfehler. Er glaubte, die Identitätsphilosophie habe das Absolute nicht bloß der Sache, sondern auch der Existenz nach, zum Gegenstand gehabt. Indem er die Existenz hineinzieht, fällt er aus der Entwicklung der reinen Vernunft heraus. So ist es konsequent, wenn er seine Wissenschaft mit dem reinen Sein beginnt und damit das Prius der Existenz läugnet. Dadurch kam es, daß er nur immanent war im Nichtimmanenten, denn das Sein ist das im Denken Nichtimmanente. Darauf nun behauptet er, in der Logik das Absolute bewiesen zu haben. So hätte er denn das Absolute zweimal, am Ende der Logik, wo es genau so bestimmt ist wie am Ende der Identitätsphilosophie, und am Ende des ganzen Processes. Hier zeigt sich *also*, daß die Logik nicht als erster Theil der Entwicklung vorausgeschickt werden soll, sondern eben den ganzen Proceß zu durchdringen hat. Bei Hegel bestimmt sich die Logik als subjective Wissenschaft, worin das Denken in und mit sich allein ist, vor und außer aller Wirklichkeit. Und doch soll es die wirkliche, reale Idee zu seinem Endpunkt haben. Während die Identitätsphilosophie mit ihrem ersten Schritt *in* der Natur ist, wirft Hegel die Natur aus der Logik her-

aus und erklärt sie dadurch für unlogisch. Die abstrakten Begriffe der Hegel'schen Logik gehören eben nicht an den Anfang der Philosophie, sie können erst dann eintreten, wenn das Bewußtsein die ganze Natur in sich aufgenommen hat, denn sie sind erst die Abstractionen aus der Natur. So kann bei Hegel von objektiver Logik nicht die Rede sein, denn da, wo die Natur, das Objekt anfängt, hört gerade die Logik auf. So ist in der Logik die Idee im Werden, aber nur im Gedanken des Philosophen, ihr objektives Leben fängt erst da an, wo sie zum Bewußtsein gekommen ist. Sie ist aber als wirklich existirende schon am Ende der Logik — also kann mit ihr nun doch nicht weiter fortgefahren werden. Denn die Idee, als absolutes Subjekt-Objekt, als ideal-real, ist in sich vollendet und keines Fortschritts mehr fähig; wie kann sie also ins Andere, in die Natur, noch übergehen. Hier zeigt es sich schon, daß in der reinen Vernunftwissenschaft von einer wirklich existirenden Natur nicht die Rede sein kann. Was die wirkliche Existenz betrifft, muß eben der positiven Philosophie vorbehalten bleiben."

c. Die positive Philosophie.

„Sie ist von der negativen ganz unabhängig, und kann nicht mit dem Ende dieser als einem Existirenden anfangen, sondern muß die Existenz erst selbst erweisen. Das Ende der negativen ist in der positiven nicht Princip, sondern Aufgabe; der Anfang der positiven ist durch sich selber absolut. Die Einheit Beider ist nie vorhanden gewesen, und war weder durch Unterdrückung Einer, noch durch Vermischung Beider zu erlangen. Es läßt sich nachweisen, daß Beide von jeher im Widerstreite mit einander waren. (Hier folgt der Versuch eines solchen Nachweises von Sokrates bis zu Kant, in welchem Empirismus und Apriorismus wieder scharf getrennt seien. Wir müssen diesen übergehen, da er ganz ohne alle Resultate bleibt.) Nun ist die positive Philosophie aber nicht reiner Empirismus, am wenigsten aber solcher, der sich

auf innere, mystisch-theosophische Erfahrung basirt, sondern sie hat ihr Princip in dem, was weder im bloßen Denken ist, noch in der Erfahrung vorkommt, also im absolut Transcendenten, was über alle Erfahrung und alles Denken hinausgeht und Beiden zuvorkommt. Daher muß der Anfang nicht relatives Prius sein, wie im reinen Denken, wo die Potenz den Uebergang vor sich hat, sondern absolutes Prius, so daß nicht vom Begriff zum Sein, sondern vom Sein zum Begriffe fortgeschritten wird. Dieser Uebergang ist nicht nothwendig, wie der erste, sondern Folge einer freien, das Sein überwindenden That, die a posteriori durch die Empirie erwiesen wird. Denn wenn es der negativen Philosophie, die auf logischer Konsequenz beruht, gleichgültig sein kann, ob es eine Welt gibt, und ob diese mit ihrer Konstruktion übereinstimmt, so schreitet die positive durch freies Denken fort und muß so ihre Bestätigung in der Erfahrung haben, mit der sie gleichen Schritt zu halten hat. Ist die negative Philosophie reiner Apriorismus, so ist die positive apriorischer Empirismus. Weil in ihr ein freies, d. h. wollendes Denken vorausgesetzt wird, so sind ihre Beweise auch nur für die Wollenden und „Klugen"; man muß sie nicht nur verstehen, sondern ihre Kraft auch fühlen wollen. Befindet sich unter den Erfahrungsgegenständen etwa auch die Offenbarung, so gehört sie dieser ebenso zu, wie der Natur und Menschheit, und hat daher für diese keine andere Autorität, wie für alles Uebrige; wie z. B. für die Astronomie die Planetenbewegungen allerdings Autoritäten sind, mit denen die Berechnungen übereinzustimmen haben. Sagt man, die Philosophie wäre ohne die vorhergegangene Offenbarung nicht zu diesem Resultate gekommen, so hat dies allerdings in etwas seine Richtigkeit, aber jetzt kann die Philosophie es auch allein; wie es Leute gibt, die kleine Firsterne, nachdem sie sie einmal durch das Teleskop erkannt haben, nachher auch mit bloßen Augen entdecken können und somit nicht mehr vom Teleskop abhängig sind. Die Philosophie muß

das Christenthum, das ebenso gut Realität ist wie Natur und Geist, in sich aufnehmen, aber nicht allein eine Offenbarung, sondern die innere Nothwendigkeit der bloß logischen Philosophie zwingt diese, über sich selbst hinauszugehen. Die negative bringt Alles zur bloßen Erkennbarkeit und gibt es dann an die andern Wissenschaften ab, nur das Eine Letzte kann sie nicht dahin bringen, und doch ist dieß das am meisten Erkennenswerthe; dieß also muß sie in einer neuen Philosophie wieder aufnehmen, die die Aufgabe hat, eben dieß Letzte als Existirendes zu erweisen. So wird die negative erst Philosophie in Beziehung auf die positive. Wäre die negative allein, so hätte sie kein reales Resultat, und die Vernunft wäre nichtig, in der positiven triumphirt sie; in ihr wird die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufgerichtet."

„Den Uebergang zur positiven Religion nimmt Schelling vom ontologischen Beweise für das Dasein Gottes. Gott kann nicht zufällig existiren, also „wenn er existirt", existirt er nothwendig. Dieser Zwischensatz in die Lücke des Schlusses ist ganz richtig. So kann Gott nur das an und vor sich selbst Seiende sein, d. h. er existirt vor sich selbst, vor seiner Gottheit. So ist er das geradezu vor allem Denken Blindseiende. Da es nun aber zweifelhaft ist, ob er existirt, so müssen wir vom Blindseienden ausgehen, und sehen, ob wir vielleicht von da zum Begriffe Gottes gelangen können. Wenn also in der negativen Philosophie das allem Sein zuvorkommende Denken, so ist in der positiven das allem Denken zuvorkommende Sein Princip. Dieses blinde Sein ist das nothwendige Sein; Gott ist aber nicht dieß, sondern das nothwendig „Nothwendigseiende"; das nothwendige Sein ist allein das Seinkönnen des höchsten Wesens. Dieß Blindseiende ist nun das, was keiner Begründung bedarf, weil es allem Denken zuvorkommt. So fängt die positive Philosophie mit dem ganz Begrifflosen an, um es a posteriori, als Gott, begreiflich und zum im-

manenten Inhalt der Vernunft zu machen. Diese ist hier erst frei und dem nothwendigen Denken entkommen."

„Dieses „„Blindseiende"" ist die Hyle, die ewige Materie früherer Philosophie. Daß diese sich zu Gott entwickelt, ist wenigstens neu. Bisher war sie immer das Gott entgegengesetzte, dualistische Princip. Doch sehen wir weiter den Inhalt der positiven Philosophie an."

„Dieses Blindseiende, das auch das „„unvordenkliche Sein"" genannt werden kann, ist purus actus der Existenz und die Identität von Wesen und Sein (was von Gott als Aseität ausgesagt wird). Dieß aber scheint nicht als Basis eines Processes dienen zu können, da ihm alle bewegende Kraft fehlt, und diese nur in der Potenz liegt. Aber warum sollte dem actus purus die Möglichkeit abgeschnitten sein, hintennach auch Potenz werden zu können; die Konsequenz, daß das Seinseiende nicht auch post actum das Seinkönnende sei, ist nicht da. Dem unvordenklichen Sein kann sich — dem steht Nichts entgegen — nach der Hand die Möglichkeit darstellen, ein zweites Sein aus sich hervorgehen zu lassen. Hierdurch wird das blinde Sein Potenz, denn es bekommt etwas, das es wollen kann, und wird so Herr seines eigenen blinden Seins. Entläßt es dieß zweite Sein, so ist das erste blinde Sein nur potentiâ actus purus, und somit sich selbst besitzendes Sein (doch ist dieß Alles erst Hypothese, die sich durch den Erfolg zu beweisen hat), es wird durch Unterscheidung von jenem erst seiner selbst bewußt, als des seiner Natur nach nothwendigen; das blinde Sein erscheint als zufällig, weil nicht vorhergesehen, und hat sich so durch Ueberwindung seines Gegentheils als nothwendig zu erweisen. Dieß ist der letzte Grund des ihm entgegentretenden Seins und somit der letzte Grund der Welt. Das Gesetz, daß Alles klar werde und Nichts verborgen bleibe, ist das höchste Gesetz alles Seins, zwar kein Gesetz, das über Gott steht, sondern ein solches, das ihn erst in Freiheit setzt,

also schon selbst ein göttliches. Dieses große Weltgesetz, diese Weltdialektik will eben nicht, daß etwas Unentschiedenes sei. Nur sie kann die großen Räthsel lösen. Ja, Gott ist so gerecht, daß er jenes entgegengesetzte Princip anerkennt bis zum Ende, und bis aller Widerspruch erschöpft ist. Alles unfreiwillige, unvordenkliche Sein ist unfrei; der wahre Gott ist der lebendige, der etwas Anderes als das Unvordenkliche werden kann. Sonst ist entweder mit Spinoza anzunehmen, daß Alles aus der göttlichen Natur nothwendig, ohne sein Zuthun, emanire (schlechter Pantheismus), oder daß der Begriff der Schöpfung ein für die Vernunft unfaßbarer sei (schaler Theismus, der den Pantheismus nicht überwinden kann). So wird das unvordenkliche Sein Potenz des entgegengesetzten, und da ihm die Potentialität etwas Unleidliches ist, so wird es nothwendig wirken wollen, sich in den actus purus wiederherzustellen. So muß das zweite Sein vom ersten wieder negirt und in die Potenz zurückgeführt werden. So wird es nicht nur Herr der ersten Potenz, sondern auch der zweiten, sein Unvordenkliches in ein Seiendes zu verwandeln, und dadurch von sich wegzubringen und so seine ganze Existenz aufzugeben. In dieser liegt auch sein bisher vom Sein verhülltes Wesen; das reine Sein, das durch den Widerstand eine Potenz in sich bekommen hat, ist nun selbstständig als Wesen. So ist dem Herrn der ersten Möglichkeit auch die gegeben, sich als sich selbst zu zeigen, als vom nothwendigen Sein frei, als Geist sich zu setzen; denn Geist ist, was frei ist, zu wirken und nicht zu wirken, was im Sein seiner mächtig ist, und auch seiend bleibt, wenn es sich nicht äußert. Dieß ist aber nicht das unmittelbar Seinkönnende, noch auch das Seinmüssende, sondern das Seinkönnend-Seinmüssende. Diese drei Momente erscheinen dem unvordenklichen Sein als eigentlich Seinsollende, so daß außer diesen drei Momenten es nichts Anderes gibt und alles Zukünftige ausgeschlossen ist."

„Gott oder das unvordenkliche Sein hat nun die Welt oder das konträre Sein gesetzt. Diese besteht eben nur im göttlichen Willen und hängt von ihm ab. Sie behufs seiner Wiederherstellung mit einem Schlage zu vernichten, läßt seine Gerechtigkeit nicht zu, denn das Konträre hat nun gewissermaßen ein Recht, einen von Gott unabhängigen Willen. Darum wird es allmählig und nach einem die Stufen des Ganzen bestimmenden Princip durch die beiden letzten Potenzen zurückgeführt. War also die erste Potenz die veranlassende Ursache der ganzen Bewegung und des konträren Seins, so war die zweite die ex actu gesetzte, die sich in der Ueberwindung der ersten verwirklichende, die, auf das konträre Sein wirkend, dieß der dritten Potenz unterwarf, sodaß das konträre Sein als konkretes Ding zwischen die drei Potenzen trat. Diese erweisen sich nun als: causa materialis, ex qua, causa efficiens, per quam, causa finalis, in quam (secundum quam) omnia fiunt.“

Ist nun das unvordenkliche Sein Bedingung der Gottheit, so ist mit der Schöpfung Gott als solcher da, als Herr des Seins, in dessen Macht es steht, jene Möglichkeiten als wirklich zu setzen, oder nicht. Er bleibt außerhalb des ganzen Processes und geht über jene Trias der Ursachen als causa causarum hinaus. Um nun die Welt nicht als Emanation seines Wesens erscheinen zu lassen, stand es bei Gott, alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander zu versuchen, d. h. die zukünftige Welt wie in einem Gesicht an sich vorüber gehen zu lassen. Denn die bloße Allmacht und Allwissenheit vermittelt dieß nicht allein, sondern die Werke sind als Visionen des Schöpfers vorhanden. Daher wurde jene Urpotenz, die erste Veranlassung des konträren Seins, immer besonders verherrlicht; sie ist die indische Maja (mit dem deutschen „„Macht““, Potenz, verwandt), die die Netze des bloß Erscheinenden ausspannt, um den Schöpfer zur wirklichen Schöpfung zu bewegen, sowie die Fortuna primigenia zu Präneste.“

„Daß Gott nun wirklich schafft, läßt sich **a priori** nicht beweisen, es erklärt sich aus dem einzigen, bei Gott zulässigen Bedürfniß, erkannt zu sein, das gerade den edelsten Naturen am meisten eigen ist. Der Gott der Schöpfung ist nicht der schlechthin Einfache, sondern der in einer Mehrheit Einfache, und da diese Mehrheit (jene Potenzen) eine in sich geschlossene ist, so ist der Schöpfer der All-Eine, und dieß ist Monotheismus. Weil er Allem zuvorkommt, so kann er nicht seines Gleichen haben, denn das potenzlose Sein kann überhaupt nicht (!). Gott, von dem bloß nebenbei gesagt wird, er sei der Einzige, ist nur der Gott der Theisten; der Monotheismus erfordert die Einzigkeit, ohne die Gott nicht Gott ist, während der Theismus bei der unendlichen Substanz stehen bleibt. Der Fortschritt von hier aus zu dem, der im Verhältniß zu den Dingen als Gott ist, ist der Pantheismus; in ihm sind die Dinge Bestimmungen Gottes. Erst der Monotheismus enthält Gott als wirklichen Gott, als lebendigen, wo die Einheit der Substanz in der Potenz verschwunden ist, und eine übersubstantielle Einheit an ihre Stelle trat, sodaß Gott der unüberwindliche Eine gegen Drei ist. Obgleich Mehrere, sind doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott, nicht in der Gottheit Mehrere. So sind Monotheismus und Pantheismus Fortschritte gegen den Theismus, der der letzte Ausdruck des Absoluten in der negativen Philosophie ist. Im Monotheismus ist der Uebergang zum Christenthum, denn die Alleinheit hat ihren bestimmten Ausdruck in der Dreieinigkeit.“

„Bis jetzt haben wir indeß erst die Eine Person, den Vater. Denn wenn ein zuvor Seiendes ein zu ihm Gehöriges von sich wegbringt, sodaß dieß sich nothwendig selbst verwirklicht, so heißt das mit Recht Zeugen. Ist nun in diesem Verwirklichungsproceß das konträre Sein (B) wirklich überwunden, so ist auch die zweite Pontenz Herr desselben, wie die erste, und so die Gottheit des Sohnes gleich der des Vaters. So auch die dritte Potenz, die als das vom Sein

freie Wesen erst nach Besiegung des B wieder ins Sein kommen kann; dann aber mit jenen gleiche Herrlichkeit und Persönlichkeit hat, und als Geist erscheint. So sind am Ende drei Persönlichkeiten, aber nicht drei Götter, weil das Sein Eines, also auch die Herrlichkeit darüber nur Eine ist. In den Potenzen, während sie in Spannung sind, sehen wir bloß die natürliche Seite des Processes („„Spannung"" scheint der Proceß der negativen Philosophie zu sein) als die Entstehung der Welt; mit den Personen eröffnet sich erst die Welt des Göttlichen, und die göttliche Bedeutung jenes Processes, daß das Sein, ursprünglich als Möglichkeit beim Vater, dem Sohne gegeben und von diesem dem Vater als Ueberwundenes zurückgegeben wird. Außer dem Sohne ist es auch dem Geiste gegeben von Vater und Sohn, und er hat nur das Beiden gemeinschaftliche Sein. Durch die ganze Natur geht die Spannung der Potenzen, und jedes Ding hat ein gewisses Verhältniß derselben. Jedes Entstehende ist ein Viertes zwischen den Potenzen, der Mensch aber, in dem sich die Spannung völlig löst, hat schon ein Verhältniß zu den Persönlichkeiten als solchen, denn in ihm drückt sich jener letzte Moment der Verwirklichung aus, in dem die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten werden. Dieser Proceß ist also für die Dinge Schöpfungs-, für die Persönlichkeiten theogonischer Proceß."

„Der Mensch konnte in Gott bleiben und auch nicht; daß er es nicht gethan, ist freier Wille von seiner Seite gewesen. Dadurch hat er sich an Gottes Statt gesetzt, und da, wo Alles geordnet schien, Alles nochmals aufs Spiel gesetzt. Die Welt ist, von Gott getrennt, der Aeusserlichkeit Preis gegeben worden, das Moment hat seine Stellung als solches verloren. Der Vater ist gleichsam aus seiner Stelle verdrängt."

Noch immer ist aber die christliche Dreieinigkeit nicht da, der eigene, vom Vater unabhängige Wille des Sohnes noch nicht ausgesprochen. „Jetzt aber tritt am Ende der Schöpfung

etwas Neues ein, das im Menschen sich selbst besitzende B. In seiner Wahl liegt es, mit Gott Eins zu sein oder nicht. Er will nicht, und drängt dadurch die höhere Potenz in die Potentialität zurück, die nun erst, durch den Willen des Menschen vom Vater getrennt, ebenso sehr des Menschen Sohn wie Gottes Sohn ist (dieß die Bedeutung des neutestamentlichen Ausdrucks) und ein göttlich-aussergöttliches Sein hat. Jetzt kann sie dem Sein in die Aussergöttlichkeit folgen und es zu Gott zurückführen. Der Vater ist der Welt nun abgewandt und wirkt in ihr nicht mehr mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen (dieß die wahre Bedeutung des Zornes Gottes). So hat der Vater auch nicht die böse Welt vernichtet, sondern im Hinblick auf den Sohn erhalten, wie geschrieben steht. In ihm, d. h. im Hinblick auf ihn, sind alle Dinge gemacht. So haben wir hier zwei Zeiten, den Aeon des Vaters, wo das Sein (die Welt) noch als Potenz im Vater lag und der Sohn noch nicht selbstständig war, und den Aeon des Sohnes, die Zeit der Welt, deren Geschichte die des Sohnes ist. Diese Zeit hat wieder zwei Abschnitte; im ersten ist der Mensch ganz in der Gewalt des konträren Seins, des B, der kosmischen Potenzen. Hier ist der Sohn im Stande der Negation, des tiefsten Leidens, der Passivität, vom Sein (d. h. von der Welt) vorerst ausgeschlossen, unfrei, ausser dem menschlichen Bewußtsein. Zur Eroberung des Seins kann sie nur auf natürliche Weise wirken. Dieß ist die Zeit des alten Bundes, wo der Sohn nicht seinem Willen, sondern seiner Natur nach die Herrschaft des Seins anstrebt. Diese Bedeutung jener Zeit fehlte bisher in der Wissenschaft, dieß hatte noch Niemand. Es ist aufs bestimmteste im Alten Testament angedeutet, namentlich im 53. Kapitel des Jesaias, wo von einem gegenwärtigen Leiden des Messias die Rede ist. Erst mit der Erstarkung der zweiten Potenz, mit der errungenen Herrschaft über das Sein beginnt die zweite Zeit, wo sie frei und mit Willen

handelt. Dieß ist die Zeit ihres Erscheinens in Christo, die der Offenbarung. Dieß ist der Schlüssel des Christenthums, mit diesem Ariadnefaden ist es möglich, „„sich durch das Labyrinth meiner Gedankenwege zu finden."" — Durch die Empörung des Menschen werden die durch Ueberwindung des B in der Schöpfung entstandenen Persönlichkeiten wieder zu bloßen Möglichkeiten, in die Potentialität zurückgedrängt und vom Bewußtsein ausgeschlossen, aussergöttlich gesetzt. Hier ist nun die Ursache eines neuen Processes, der im Bewußtsein des Menschen vor sich geht, und von dem die Gottheit ausgeschlossen ist, denn in ihrer Spannung sind die Potenzen aussergöttlich. Dieser Proceß der Unterwerfung des Bewußtseins unter die Herrschaft der Potenzen ist im Heidenthum als m y t h o l o g i s c h e Entwicklung vor sich gegangen. Die tiefere geschichtliche Voraussetzung der Offenbarung ist die Mythologie. Wir haben nun in der Philosophie der Mythologie die einzelnen Potenzen im mythologischen Bewußtsein nachzuweisen, und das Bewußtsein darüber in den griechischen Mysterien." (Der anonyme Mittheiler geht übrigens in die Philosophie der Mythologie nicht näher ein, sondern wendet sich sogleich zur Offenbarung.)

d. Offenbarung im engeren Sinne.

„Um die Offenbarung zu erklären, ist an die Stelle Pauli im Philipperbriefe Kap. 2, 6 — 8. anzuknüpfen: „Christus, ob er wohl in göttlicher Gestalt war (ἐν μορφῇ ϑεοῦ), hielt er es nicht für einen Raub (ἅρπαγμα), Gott gleich zu sein, sondern äusserte (entäusserte, ἐκένωσε) sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch, an Geberden wie ein Mensch erfunden; er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze." Christus war in seinem Leidenszustande allmählig Herr des Bewußtseins geworden, durch den mythologischen Proceß. Unabhängig vom Vater, besaß er eine eigene Welt, und konnte mit ihr schalten, wie er wollte. Er war der

Gott der Welt, aber nicht der absolute Gott. Er konnte in diesem aussergöttlich=göttlichen Zustande beharren. Dieß nennt Paulus: in göttlicher Gestalt, ἐν μορφῇ ϑεοῦ, sein. Aber er wollte dies nicht. Er wurde Mensch, entäusserte sich dieser seiner Herrlichkeit, um sie dem Vater zu übergeben, und so die Welt mit Gott zu vereinigen. Hätte er dieß nicht gethan, so war für die Welt keine Möglichkeit mehr da, mit Gott sich zu vereinigen. Dieß ist die wahre Bedeutung des Gehorsams Christi. In diesem Sinne ist auch die Versuchungsgeschichte zu erklären. Der Widersacher, das blinde kosmische Princip, ist so weit gebracht, daß er Christo sein Reich anbietet, wenn er ihn anbeten, d. h. selbst kosmische Potenz, ἐν μορφῇ ϑεοῦ, bleiben wolle. Christus aber schlägt diese Möglichkeit aus, und unterwirft sein Sein dem Vater, indem er es zum kreatürlichen macht und Mensch wird."

„Nach der früher angeführten Lehre von der Succession der Potenzen in der Herrschaft über die Welt ist es erklärlich, wie jedesmal die herrschende Potenz Verkündigerin der folgenden ist. So prophezeit im Alten Testament der Vater den Sohn, im Neuen der Sohn den Geist. In den prophetischen Büchern kehrt sich dieß um, und die dritte Potenz weissagt von der zweiten. Hier zeigt sich nun ein Fortrücken der Potenzen mit der Zeit, namentlich an dem „„Malach Jehovah““, dem „„Engel des Herrn““, der zwar nicht die zweite Person unmittelbar, aber doch die zweite Potenz, die Ursache des Erscheinens der zweiten Potenz im B, ist. Er ist in verschiedenen Zeiten ein verschiedener, so daß an der Art seiner Erscheinung das Alter der einzelnen Bücher zu erkennen ist, und so aus diesem Fortrücken der Potenzen „„erstaunenswerthe““ Resultate zu erreichen sind, die Alles übertreffen, was die Kritik bisher gethan. Diese Bestimmung ist „„der Schlüssel des Alten Testaments, aus dem die Realität der alttestamentlichen Vorstellungen in ihrer relativen Wahrheit zu erweisen ist.“

„Das Alte Testament hat seinen Grund und seine Vor-

aussetzung mit dem Heidenthum gemein. Daher das Heidnische so mancher mosaischen Gebräuche. So ist die Beschneidung offenbar nur die mildere Form für die Entmannung, die im ältesten Heidenthume eine so große Rolle spielt und die Besiegung des ältesten Gottes, des Uranos, durch die folgende Stufe mimisch-symbolisch darstellt. So die Speiseverbote, die Einrichtung der Stiftshütte, die an ägyptische Heiligthümer erinnert, wie die Bundeslade an die heilige Kiste der Phönicier und Aegypter."

„Die Erscheinung Christi selbst ist nun keine zufällige, sondern eine vorherbestimmte. Das Römerthum war die Auflösung der Mythologie, indem es, selbst kein neues Moment darbietend, alle religiösen Vorstellungen der Welt, bis zu den ältesten orientalischen Religionen hinauf, in sich aufnahm und dadurch zu erkennen gab, daß es zur Hervorbringung eines Neuen unfähig sei. Zugleich entstand aus der Leerheit dieser ausgelebten Formen das Gefühl, daß etwas Neues kommen müsse. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Aus diesem äusserlichen römischen Weltreich, aus dieser Vernichtung der Nationalitäten ging das innere Gottesreich hervor. Als so die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn."

„Christus, der μορφὴ θεοῦ, des aussergöttlichen Seins als Göttlichen, sich entäußernd, wurde Mensch, seine in ihm fortdauernde Göttlichkeit so aufs hellste und glänzendste bethätigend. Das Armwerden Christi um unsertwillen gilt nicht von der Entäußerung seiner Gottheit, nicht von dem non-usus derselben, sondern von der Ablegung der μορφὴ θεοῦ, der göttlichen Gestalt. Das göttliche Wesen bleibt in ihm. Nur er konnte vermitteln, da er aus Gott und im menschlichen Bewußtsein war. In seiner Wirkung im Heidenthum und Judenthum war das die Menschheit hemmende und sie wo möglich aufhebende Princip nicht aufgehoben; nur die Symptome, nicht der Grund der Krankheit wurde durch die wiederkehrenden Opfer beseitigt. Der Unwille des

Vaters konnte nur aufgehoben werden durch einen andern Willen, der stärker war als er, als der Tod, als jeder andere Wille. Keine physische, nur moralische Ueberwindung dieses Willens war statthaft, und zwar durch die größte freiwillige Unterwerfung des Vermittlers anstatt des Menschen. Die größte freiwillige Unterwerfung des Menschen war nie ganz freiwillig, dagegen die des Mittlers frei, ohne seinen Willen und seine Schuld frei gegen Gott. Daher der Proceß durchs Heidenthum, damit der Vermittler als Vertreter des Bewußtseins auftreten konnte. Der Entschluß hierzu war das größte Wunder göttlicher Gesinnung."

„Die physische Seite der Menschwerdung kann freilich nicht bis ins Kleinste klar gemacht werden. Die materielle Möglichkeit hierzu hat er in sich. Materiell sein, heißt, einer höhern Potenz zum Stoff dienen, ihr unterwürfig sein. Indem sich Christus so Gott unterwirft, wird er materiell gegen gegen ihn. Aber nur kreaturisirt hat er das Recht, ausser Gott zu seyn. So muß er Mensch werden. Was im Anfang bei Gott war, was in göttlicher Gestalt das Bewußtsein im Heidenthume beherrschte, wird in Bethlehem als Mensch vom Weibe geboren. Die Versöhnung war nur immer subjektiv gewesen, daher genügten auch schon subjektive Fakta. Hier aber galt es, den Unwillen des Vaters zu besiegen, und dies konnte nur ein objektives Faktum, die Menschwerdung."

„Bei dieser tritt nun die dritte Potenz als vermittelnde Persönlichkeit ein. Christus ist aus, d. h. in Kraft des heiligen Geistes empfangen, ist aber nicht sein Sohn. Die demiurgische Function geht in die dritte Potenz über; ihre erste Aeußerung ist der materielle Mensch Jesus. Die zweite Potenz ist der Stoff, die dritte die Bildnerin desselben. Der vorliegende Vorgang ist außerordentlich, materiell unbegreiflich, aber einer höhern Auffassung wohl verständlich. Den Stoff der Menschwerdung nahm Christus von sich selbst. Diese erste Bildung, deren Beschaffenheit uns hier nicht

weiter angeht, wurde in den organischen Proceß der Mutter aufgenommen. Mehr zu fragen, wäre mehr als Mikrologie."

„Wenn Gott irgendwo mit seinem Willen wirkt, so ist das ein Wunder. In der Natur ist Alles willenlos. So auch Christus. Die demiurgische Funktion hat er natura sua, ohne seinen Willen, also kann er sie als Mensch nicht ablegen; sie wird hier zum Leiter seines Willens. Daß der Sohn mit seinem Willen in der Natur ist, hängt vom Willen des Vaters ab, und so thut der Sohn die Wunder aus Kraft des Vaters. Wer nach diesen Vorträgen das Neue Testament liest, wird Manches darin finden, was er bisher nicht darin sah."

„Der Tod Christi war schon vor der Menschwerdung beschlossen, von Christo und vom Vater gebilligt. Er war also nicht zufällig, sondern ein Opfer, das die göttliche Gesinnung heischte. Es kam darauf an, dem bösen Princip alle Macht zu nehmen, es in seiner Potenz zu überwinden. Dieß konnte nur die vermittelnde Potenz, aber nicht, indem sie jenem als blos natürliche sich entgegenstellte. Da Gott die Ueberwindung jenes Princips indeß selbst wollte, so mußte sich die zweite Potenz diesem unterwerfen. Denn in Gottes Augen ist die zweite Potenz als natürliche nicht mehr werth, als das Gott Negirende, wenn sie auch durch eigene Schuld nicht natürlich wurde, sondern durch Schuld des Menschen. Dieser letztere Umstand gibt ihr auch ein gewisses Recht, so ausser Gott zu sein. Gott ist so gerecht, daß er das entgegengesetzte Princip nicht einseitig aufhebt, ja er ist so menschlich, daß er dieß im Grunde blos Zufällige, das ihm die Möglichkeit gab, als Gott zu sein, mehr liebt als das nothwendige Moment, die Potenz aus sich selbst. Er ist so gut der Gott des konträren Princips, wie der der zweiten Potenz. Dieß ist seine Natur, die sogar über seinem Willen ist. Diese Alleinheit aller Principien ist seine göttliche Majestät, und diese erlaubt nicht, daß jenes Princip einseitig gebrochen

werde. Soll es aufgehoben werden, so ist es an der zweiten Potenz, diesem voranzugehen und sich in ihrem aussergöttlichen Sein Gott gänzlich zu unterwerfen. Hier konnte die Menschwerdung noch nicht genügen. Christus war gleich nach dem Falle dem Menschen in die Gottentfremdung gefolgt, und stellte sich zwischen die Welt und Gott. Auf die Seite des konträren Princips tretend, stellte er sich dem Vater gegenüber, trat mit ihm in Spannung, machte sich zum Mitschuldigen jenes Seins, und mußte als der Unschuldig-Schuldige, der sich für das gottentfremdete Sein Verbürgende, die Strafe erleiden. Diese seine Gleichstellung mit dem Konträren büßte er mit den auf sich genommenen Sünden der Welt im Tode. Dieß ist der Grund seines Todes. Freilich sterben die andern Menschen auch, aber er ist eines ganz anderen Todes gestorben als sie. Dieser Tod ist ein Wunder, das wir zu glauben gar nicht wagen würden, wenn es nicht so gewiß wäre. Bei seinem Tode war die ganze Menschheit in ihren Repräsentanten gegenwärtig; Juden und Heiden wohnten ihm bei. Das Princip der Heiden mußte den Tod der Heiden sterben, den Kreuzestod; in diesem ist übrigens nichts Besonderes zu suchen. Die Ausspannung am Kreuz war die Lösung der langen Spannung, in der sich Christus im Heidenthum befunden hatte, wie geschrieben steht, er sei durch den Tod aus dem Gericht und der Angst (d. h. der Spannung) genommen worden. Dieß ist das große Geheimniß, das auch heute noch den Juden (den Moralisten) ein Aergerniß und den Heiden (den blos Rationalen) eine Thorheit ist."

„Die Auferstehung Christi ist von je als eine Garantie der persönlichen Unsterblichkeit betrachtet worden. Ueber diese Lehre ist, abgesehen von der Auferstehung Christi, Folgendes zu bemerken. In diesem Leben herrscht die Natur über den Geist, und es setzt hiermit ein Zweites voraus, indem dieß durch die Herrschaft des Geistes über die Natur kompensirt wird, und ein Drittes, Letztes, worin beide Momente ſ·

ausgleichen und in Harmonie stehen. Die Philosophie hatte bisher kein beruhigendes Ziel für die Unsterblichkeit, hier im Christenthum ist es gegeben."

„Die Auferstehung Christi selbst ist der Beweis für die Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung. In ihr wird das menschliche Sein von Gott wieder angenommen. Nicht die einzelne That des Menschen war Gott mißfällig, sondern der ganze Zustand, in dem er sich befand, so also auch der Einzelne, noch ehe er gesündigt. Daher konnte kein menschlicher Wille, keine That wirklich gut sein, ehe der Vater versöhnt war. Durch Christi Auferstehung ist dieser Zustand von Gott anerkannt, ist der Welt die Freudigkeit wieder gegeben. So wurde die Rechtfertigung erst durch die Auferstehung vollendet, indem Christus nicht in das All zerflogen ist, sondern als Mensch zur Rechten Gottes sitzt. Die Auferstehung ist ein Blitz der innern Geschichte in die äußere. Wer sie wegnimmt, hat blos die Aeußerlichkeit ohne göttlichen Inhalt, ohne jenes Transcendente, das die Geschichte erst zur Geschichte macht, hat eine bloße Gedächtnißsache und steht da wie der große Haufe zu den Tagesbegebenheiten, deren innere Triebräder ihm unbekannt sind. Außerdem kommt er noch in die Hölle, d. h. „„der Moment des Sterbens dehnt sich ihm zur Ewigkeit aus.""

„Zuletzt kommt der heil. Geist und beschließt Alles. Er kann nur erst ausgegossen werden, nachdem der Vater vollkommen versöhnt ist, und sein Kommen ist das Zeichen, daß dieß geschehen ist."

„Der Teufel ist nicht persönlich und nicht unpersönlich, er ist eine Potenz; die bösen Engel sind Potenzen, aber solche, die nicht sein sollen, indeß durch den Fall des Menschen gesetzt sind; die guten Engel sind auch Potenzen, aber solche, die sein sollen und durch den Fall des Menschen nicht sind. Das ist vorläufig genug."

Die Kirche und ihre Geschichte entwickelt sich aus den drei Aposteln Petrus, Jakobus (nebst dessen Nachfolger Pau-

lus) und Johannes. Neander ist derselben Ansicht. Die katholische Kirche ist die des Petrus, die konservative, jüdisch-formelle, die protestantische die des Paulus, die dritte, noch zu erwartende und wohl durch Schelling vorbereitete ist die des Johannes, der die Einfalt des Petrus und die dialektische Schärfe des Paulus in sich vereinigt. Petrus vertritt den Vater, Paulus den Sohn, Johannes den Geist. „„Die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollendens. Hätte ich eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heil. Johannes bauen. Einst aber wird allen drei Aposteln eine gemeinsame Kirche gebaut werden, und diese wird das wahre christliche Pantheon sein.""

Weiter und näher hat diesen Theil der Schellingschen Lehre der anonyme Verfasser der kleinen Schrift: Schelling, der Philosoph in Christo [1]) mitgetheilt. Hier lautet es S. 27—30 also: „Unter den Zwölfen, welche den Herrn immer umgaben, und von ihm zu Aposteln bestellt wurden, waren es vornämlich drei, die er bei jeder Gelegenheit vor den Andern begnadigte, Petrus, Jakobus und Johannes. In diesen Dreien sind die Vorbilder der ganzen christlichen Kirche gegeben, wenn wir für den frühe für den Namen Christi getödteten Jakobus, den ungefähr zu derselben Zeit bekehrten Paulus als Nachfolger annehmen. Petrus, Paulus und Johannes sind die Herrscher über drei verschiedene Zeiträume der christlichen Kirche, wie im Alten Testament Moses, Elias und Johannes der Täufer die drei Vertreter dreier Zeiträume waren. Moses war der Gesetzgeber, durch welchen der Herr den Grund legte; Elias der feurige Geist, der das träge, abgefallene Volk wieder zum Leben und zur Thätigkeit brachte, Johannes der Täufer der Vollender, der das alte Testament ins neue hinüberführt. So auch war

---

1) Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Berlin, 1842.

für die neutastamentliche Kirche Petrus der Moses, der Grundleger, durch welchen das jüdische Wesen der damaligen Zeit in der christlichen Kirche vertreten wurde; Paulus der treibende, feurige Elias, der die Gläubigen nicht lau werden und einschlummern ließ, und das Wesen des Heidenthums, Bildung, Gelehrsamkeit und Weltweisheit — sofern sie sich unter den Glauben gefangen gab — vertrat; Johannes aber wird wiederum der Vollender, der auf die Zukunft Hinweisende, sein, denn die der Herr liebt, denen giebt er das Geschäft des Vollendens. So schrieb denn auch Johannes, schon zu seinen Lebzeiten auf die Zukunft hinweisend, die Offenbarung. Die Kirche des Apostels Petrus ist nun die katholische, deren ceremonieller Gottesdienst, so wie ihre Lehre von den guten Werken dem jüdischen Gesetze entspricht; und es läßt sich nicht läugnen, daß das Wort des Herrn: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen, auf die von ihm gestiftete Kirche geht. Wie er den Herrn dreimal verläugnete, so läßt sich auch nachweisen, daß die römische Kirche den Herrn dreimal verläugnet hat. Zuerst, als sie selbst nach der weltlichen Herrschaft strebte, sodann, als sie der weltlichen Gewalt zu ihren Zwecken sich zu bedienen wußte, und endlich, als sie der weltlichen Gewalt sich als Mittel zu ihren Zwecken hergab. Die zweite Kirche des Apostels Paulus nun ist die protestantische, in welcher die Gelehrsamkeit und alle gottselige Weisheit, also das Wesen der aus dem Heidenthum herübergekommenen Christen vorherrschend ist, und in welcher, statt des Feststehenden, Bleibenden der katholischen Kirche, nun das Treibende, Parteien machende Leben der in vielen Sekten zerfallenden evangelischen Kirche eintritt. Wer weiß, ob das Dichten und Trachten dieser heidnischen Christen dem Reiche Gottes nicht am Ende förderlicher ist, als das der jüdischen Christen!"

„Aber keine dieser beiden Parteien ist die wahre, letzte Kirche des Herrn, sondern dieß wird erst die sein, die von

Petri Grund durch Paulum zu Johannes durchdringt, und so die letzten Zeiten vorbereitet. Diese letzte Kirche ist die Kirche der Liebe, wie Johannes der Bote der Liebe war, die Vollendung der Kirche, zu deren Zeiten der auf das Ende geweissagte große Abfall sein wird, und sodann das jüngste Gericht. Es sind allen Aposteln viele Kirchen gebaut worden, aber verhältnißmäßig sehr wenige dem heiligen Johannes. Hätte ich eine Kirche zu bauen, so würde ich sie ihm widmen; einst aber wird eine Kirche gebauet werden allen drei Aposteln, und diese wird die letzte, das wahre christliche Pantheon sein."

---

2. Beurtheilung der Schellingschen Philosophie der Offenbarung.

Indem wir zur Beurtheilung der Lehre Schellings über die Offenbarung uns anschicken, bekennen wir nochmals, wie unendlich lieber es uns gewesen wäre, das System des genialsten der neuern Philosophen vor uns zu haben, und zwar wie es von ihm selber der Oeffentlichkeit übergeben worden wäre. Eben so wiederholen wir an diesem Ort, daß die gegenwärtige Beurtheilung auf so lange als eine nur bedingte angesehen werden müsse, bis Schelling zur Herausgabe seiner noch nicht veröffentlichten Werke sich entschlossen haben wird, wobei es sich sofort zeigen muß, in wie weit die Beurtheilung eine ächte war oder nicht. Allerdings fragt es sich in solchen, freilich stets nicht erwünschten Fällen immer auch darum, ob in derartigen Mittheilungen Sinn sei, oder nicht. Daß aber Sinn in der obigen Darstellung sich finde, und mit dem Sinne zugleich Zusammenhang, das zu gestehen wird Niemand Anstand nehmen; was mangelt, ist nur die Entwicklung, und es ist eben dieser Mangel wiederum, was das Verständniß erschwert, wenn auch nicht gerade unmöglich macht.

Doch gehen wir über zur Sache!

Gleich die in den einleitenden Bemerkungen gemachte Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie, so wie die Art und Weise, wie beide bestimmt werden, weisen darauf hin, nicht nur wie ernst und tief Schelling seit der Zeit seiner philosophischen Zurückgezogenheit über die Philosophie und ihre Schicksale in der neuern und neuesten Zeit nachgedacht, sondern auch wie unbefriedigt ihn die seitherige Speculation sammt ihren Resultaten gelassen habe. Wenn daher Jacobi und Friedrich von Schlegel an manchen Orten über die Negativität der Zeit schmerzlich geklagt haben; so war in dieses selbe Gefühl sogar auch derjenige mit hineingerissen, der nicht wenig zu diesen negativen Strebungen mitgewirkt, Schelling, der nunmehr offen gesteht, seine Identitätsphilosophie habe zu ihrer Zeit die negative Philosophie sein wollen, womit zugleich gesagt ist, daß jenes damals so weit um sich greifende, und im Sinne der Zeit die ganze und volle Philosophie sein sollende System im Grunde doch nichts Anderes gewesen sei, als negative Philosophie, somit nur die Hälfte des wahren und ganzen Systems, und zudem nicht die bessere, edlere, freie und Vollendung gebende, sondern nur die im reinen Denken befangene, mit dem logischen Prozeß allein sich befassende. Dieses Geständniß mag nun beanstandet werden wie es immer will; das ist in jedem Falle gewiß, daß beinahe zu jeder Zeit in der Schellingschen Identitätsphilosophie ein Element sich bewegte, das dem System fremd war und einer andern Sphäre des Vorstellens und Denkens anzugehören schien, als derjenigen, in welcher sich Schelling damals befand. Somit können wir sagen, Schelling habe fast zu jeder Zeit, unzufrieden mit der bloß negativen Philosophie, nach einer positiven als nach der hohern und tiefern gerungen, eine Ansicht übrigens, die wir schon vor 8 Jahren ausgesprochen haben[1]).

---

1) In unsrer Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie, mitgetheilt in den Gießer Jahrbüchern für Theologie und

Stellen wir Statt bekannter Systeme ihre Vertreter hin, so können wir vielleicht sagen: Schelling befand sich von jeher zwischen Spinoza und Leibnitz in der Mitte, jenem als dem Vertreter der negativen, diesem als dem Repräsentanten der positiven Philosophie. Daß sich jedoch Schelling gerade da, als er das erstemal eine verstärkte Bewegung zum Positiven hin äußerte, um es in seiner Geltung mehr als bisher hervortreten zu lassen, in der merkwürdigen Abhandlung über die Freiheit nämlich, sich dem Theosophen Jacob Böhm als dem Dritten in die Arme geworfen, war ein Unglück für ihn, so wie für die reine Entwicklung des freien Elements als des positiven. Denn der Fortschritt war vielmehr ein Rückschritt zu nennen. Daher durchdringt aber auch jene Abhandlung selbst ein Dualismus, wie ihn keine andere Schellingsche Schrift an sich trägt.

War die Identitätsphilosophie nur negative Philosophie, oder war sie vielmehr die negative Philosophie; so wird, was Schelling jezt als die leztere vorträgt, sich zurückführen lassen müssen auf die erstere, mit der sie der Hauptsache nach nothwendig zusammenzustimmen hat. Ob Schelling den Nachweis des beiderseitigen Verhältnisses in einer parallelen Darstellung selbst geben werde oder nicht, muß die Zukunft lehren. Wir aber werden es unsererseits im Interesse der Sache finden müssen, wenigstens die Hauptpunkte des frühern Systems bemerklich zu machen, um an ihnen das Ungenügende nachzuweisen, wodurch Schelling vorzugsweise sich bestimmt und bestärkt fühlen mußte, vom Negativen zum Po-

---

christl. Philosophie. Jahrgang 1834. S. 100. „Es läßt sich nachweisen, daß Schellings jetziges System, wie es ausdrücklich von seiner Schule geschildert wird, nicht ein schlechthin neues ist, denn in jenen Vorlesungen (Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums) sind die Elemente zu ihm schon vorhanden. Es war von jeher ein Fehler der Kritik, die zwei Richtungen bei Schelling, die a priori und die a posteriori nicht mit einander vereinbaren zu können ꝛc.“

sitiven überzugehen und die Theorie von dem Letztern als die eigentliche Vollendung seines Systems anzusehen.

Der Cardinalpunkt des zu bezeichnenden Systems ist die Vorstellung von Gott als der absoluten Indifferenz aller Gegensätze, oder der absoluten Identität des Denkens und Seins, des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven, des Geistes und der Natur, des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und des Besondern, des Möglichen und Wirklichen, des Wesens und der Form. In dieser Bedeutung steht Gott, der das Absolute oder die absolute Vernunft ist, in allen frühern Schriften Schellings da, unter welchen wir besonders nennen wollen: a. die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, b. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, c. Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, mitgetheilt im ersten Bande der Jahrbücher der Medicin, d. Ideen zu einer Philosophie der Natur.

Als Grundüberzeugung wird ausgesprochen: „die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das absolut Reale zu sein. In dieser Bestimmung liegen die zwei Möglichkeiten, daß es als sein Ideales seine Wesenheit in die Form, als das Reale bildet, und daß es, weil diese in ihm nur eine absolute sein kann, auf ewig gleiche Weise auch die Form wieder in das Wesen auflöst, so daß es Wesen und Form in vollkommener Durchdringung ist[1].“ „Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere und dasselbe, was dem Verstande als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei: dieß ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder

1) Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums. S. 20.

offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesezten sei, daß es aber als das gleiche Wesen beider, und demnach als Identität, in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne [1])." Mit der so bestimmten Natur des Absoluten, die absolute Einheit des Idealen und Realen zu sein, verbindet Schelling „das ewige Gesetz der Absolutheit: sich selbst Object zu sein," sich zu objectiviren, und zwar zuerst in den Ideen, „den ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung;" dann aber eben so in der Natur, „welche die ganze reale Seite in dem ewigen Acte der Subject-Objectivirung (des Absoluten) ist [2])". Auf ganz gleiche Weise läßt sich Schelling im Bruno vernehmen. Das Absolute schaut sich selber in den Ideen an, durch welche die besondern Dinge im Absoluten sind [3]). Aber die besondern Dinge sind durch die Ideen im Absoluten so, daß sie in das Absolute selbst aufgelöst sind; in ihnen schaut, vermittelst der Ideen, Gott nur die Bestimmungen seines eigenen Wesens. Gott ist daher so recht der Complex der Ideen überhaupt, oder wie Schelling sich ausdrückt: Gott ist die Idee der Ideen. „Das Eine, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten und verhält sich zu ihnen, wie sich im Reiche des Scheins sein Ebenbild, der unendliche Raum, zu den Körpern verhält, der, unberührt von den Schranken des Einzelnen, durch alle hindurchgeht. Nur sofern die Vorstellungen der Einheiten unvollständig, eingeschränkt, verworren sind, stellen sie das Universum außer Gott und zu ihm, als zu seinem Grunde sich verhaltend, sofern aber adäquat, in Gott vor. Gott ist also die Idee aller Ideen, das Erkennen alles

1) Daselbst S. 86—87.
2) Daselbst S. 239. 240. 242. 254.
3) Bruno S. 15. 16. 25.

Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt Alles, und zu ihm geht Alles. Denn erstens die Erscheinungswelt ist nur in den Einheiten, und nicht von ihnen getrennt, denn nur sofern sie den getrübten Schein der Einheit erblicken, ist ihnen das Universum sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind. Die Einheiten selbst aber sind wieder abgesondert von Gott nur in Bezug auf die Erscheinungswelt, an sich aber in Gott und Eins mit ihm[1])." Dabei treffen wir noch folgende Bestimmungen als maaßgebende: „Durch die Form aller Formen kann das Absolute Alles sein, durch das Wesen ist es Alles[2])." „Die höchste Macht oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die ist, außer der nicht Gott ist. Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist, in unmittelbarer, übersinnlicher Anschauung zu erkennen, ist die Weihe zur höchsten Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommensten gefunden wird[3])." Am klarsten und bestimmtesten jedoch hat Schelling diese Gedanken in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie ausgesprochen, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, das Absolute als die lebendige Einheit des Universums, die Idee aber als das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge darzustellen. „Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung; das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst[4])." „Die Idee Gottes ist absolute Identität des Subjectiven und Objectiven überhaupt[5])." „Gleich ewig und ewig Eins in Gott ist die untheilbare Ein-

1) Bruno S. 206. 207.
2) Daselbst S. 189.
3) Daselbst S. 179. 180.
4) Aphorismen §. 13.
5) Daselbst §. 82.

heit der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind" [1]). „Das Absolute kann ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjectiven und Objectiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung Gottes, und dasselbe bezeichnet" [2]). „Nicht wir, nicht ihr oder ich wissen von Gott. Denn die Vernunft, in wiefern sie Gott affirmirt, kann nichts Anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas ausser Gott. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subject und kein Ich, eben deßhalb auch kein Object und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und ausserdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in Jenem und was in Diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott" [3]). „Gott und All sind völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm gleichen) zu sein absolutes All. Hinwiederum ist das All nichts Anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejaht, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist; so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott. Das Gott gleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise. Besonders kann nichts in Gott sein, als das Gottgleiche, also das Wesen, sofern es unmittelbar auch das Sein und demnach die Position von sich selbst ist. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besondern, sofern es unmittelbar auch Sein und demnach

---

1) Daselbst §. 90. vgl. §§. 85. 88.
2) Daselbst §. 65.
3) Daselbst §§. 42. 43.

unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt" [1]). „Die Unendlichkeit ist die unendliche Position oder Affirmation Gottes schlechthin betrachtet = A^1, die Einheit ist die Affirmation dieser Affirmation = A^2; die Indifferenz beider endlich ist die Position jener beiden Positionen, wodurch sie selbst wieder als Eins gesetzt werden = A^3. Da aber in allen Dingen Einheit, Unendlichkeit und eben deßhalb auch die Indifferenz beider nothwendig sind; so sind auch alle Dinge, unangesehen ihrer Verschiedenheit in Bezug auf einander, nur aus dem dreieinigen Wesen gebildet, dessen Typus sich im Größten wie im Kleinsten abdrückt" [2]). Die erste Potenz der Dinge ist die der Reflexion der Natur, wodurch sie sich selbst als Einheit in der Unendlichkeit reflectirt; die andere ist die der Subsumtion, in der sie das Affirmirte oder Unendliche der ersteren wieder auflöst in die Einheit. Die Dritte ist die der Einbildungskraft der Natur, die in den Thieren noch träumt, im Steine schlief, und im Menschen erwacht. Das Weltsystem ist das Göttliche oder die Vernunft der Natur, das Potenzlose Alles in sich Auflösende. Wie nun keine Welt ist, die an sich real wäre, so nothwendig auch keine, die an sich ideal, da sie es nur im Gegensatze sein könnte. Sondern Alles ist Dasselbe dem Wesen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes" [3]).

Als die drei Potenzen sah Schelling an andern Orten an: a. das Ewige, das Endliche und das Unendliche, b. das schlechthin Ideale, das schlechthin Reale und das Vermittelnde beider, die Form.

Daß die hier vorgetragene Identitätslehre keinen andern Charakter als den pantheistischen an sich trage, darüber ist in unsern Tagen kein Streit mehr. Sie hatte aber auch

1) Daselbst §§. 91—102.
2) Daselbst §§. 191—198.
3) Daselbst §. 208. 209.

noch manches Andere an sich, was den Urheber derselben selbst am meisten dahin bestimmen mußte, zu Anderem und Höherem wissenschaftlich aufzusteigen. Denn das Identitätssystem, so wie es dastand, war, bei Allem, was es auch in seiner Zeit anregte, und wie mächtig es auf die Geister wirkte, dennoch im Ganzen nur eine große Assertion, eine Versicherung oder Behauptung, die weder nach Rück- noch nach Vorwärts begründet war. Welches ist das wirkliche und wahre Verhältniß des Absoluten zum Endlichen, der Einheit zur Vielheit, des Idealen zum empirisch Realen? Diese und andere centnerschwere Fragen waren im Systeme selbst um so weniger beantwortet, weil es der geistigen Individualität Schelling's nicht zusagte, einen Pantheismus auszubilden, der, durchaus materialistischer Art, zugleich ins Ethische nur tief verletzend oder vielmehr zerstörend eingreifen konnte. Während daher ein Besseres im Hintergrunde lag, dieses aber dennoch nicht eigentlich oder wenigstens nicht genug hervortrat, konnte das Identitätssystem, bei selbst gefühltem Mangel, nur lückenhaft, unbegründet und unvollendet bleiben. Es verlangte selbst nach einem Andern, Höhern, Wahrern, welches auch noch in dialektischer Hinsicht einer ganz andern Vollendung entgegenharrte. Denn Manches schien ja selbst früher beinahe nur mechanisch und äusserlich aufgefaßt zu sein, wie wenn z. B. das Wirkliche weder die Einheit noch die Vielheit, sondern die Copula der Einheit und der Vielheit, das Band seiner selbst und des Anderen genannt wurde.

Ehe jedoch das Bessere möglich werden sollte, schien die wissenschaftliche Verlegenheit aufs Höchste steigen zu müssen. Das Endliche verlangte nun einmal, in seiner Abkunft aus dem Unendlichen begriffen und erklärt zu werden, welche Vorstellungen auch immerhin über diesen so wichtigen Punkt geltend gemacht werden sollten. Schelling gewann im Verlaufe der Zeit in Absicht auf die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm die

Ueberzeugung: Es gebe vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt sei nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar; das Absolute sei das einzig Reale, die endlichen Dinge dagegen seien nicht real; ihr Grund könne daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er könne nur in einer Entfremdung, in einem Abfall vom Absoluten liegen [1]). So fern lag Schellingen damals noch die Wahrheit, daß er die eben vorgetragene, von Plato adoptirte Lehre vom Abfall eine eben so klare und einfache, als erhabene nannte, und daher auch gegen sie die Lehre von der Schöpfung, als welche ein „positives Hervorgehen aus der Absolutheit" zum Inhalt habe, zurücksetzte [2]). Dafür wurde aber auch Alles aufs Negative und Aeusserliche gestellt, was Schelling selbst offen genug in den Worten gesteht: „Inwiefern es die Selbstobjectivirung des Absoluten in der Form ist, wodurch das Gegenbild in sich selbst sein und von dem Urbild sich entfernen kann, insofern hat die Erscheinungswelt ein, aber nur indirectes Verhältniß zum Absoluten. Daher der Ursprung keines endlichen Dinges unmittelbar auf das Unendliche zurückgeführt, sondern nur durch die Reihe der Ursachen und Wirkungen begriffen werden kann, die aber selbst endlos ist, deren Gesetz daher keine positive, sondern eine blos negative Bedeutung hat, daß nämlich kein Endliches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückge-

1) Schelling: Philosophie und Religion. S. 34. 35.

2) Es ist merkwürdig, daß im Ganzen auch bei Plato die Lehre vom Abfall der Dinge von Gott nur ein Nothbehelf war, denn sie hatte ihren ersten Grund in dem Nichtvermögen, die Erkenntnisse a priori aus einem höchsten Princip abzuleiten.

führt werden kann. Wodurch schon in diesem Gesetz der Grund des Seins endlicher Dinge als ein absolutes Abbrechen vom Unendlichen ausgedrückt wird [1])."

Daß aber dadurch das Problem nicht gelöst, sondern nur weiter hinausgeschoben worden, liegt am Tage. Und dieß ist um so mehr der Fall, je offener Schelling selbst bekennt, „der Abfall könne nicht erklärt werden, denn er sei absolut und komme aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führe, die Nicht-Absolutheit sei" [2]).

Der Abfall also ist nicht zu erklären. Er ist es aber in der That um so weniger, je mehr Schelling selbst das Zweifache von ihm aussagt: a. er sei so ewig als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt, und b. er sei selbst absolut und komme aus Absolutheit [3]). Ist dieß, so fängt die Welt mit einem Abfall, also mit der härtesten Negation des Göttlichen an; und dennoch kommt der Abfall aus dem Absoluten selbst: wie ist nun dieß, wir sagen nicht, erklärbar, sondern nur vorstellbar?

In jedem Fall aber müßte Schelling, sollte der Versuch einer Erklärung nur irgendwie gemacht werden, das Princip der endlichen Dinge in Gott so verlegen, daß nicht etwa das Absolute sich zu einem Andern, zum Endlichen, als einem Seinsollenden, bestimmen konnte, sondern daß sogar das Endliche selbst als ein von Gott Abfallendes aus dem Absoluten, der Abfall somit als aus der Absolutheit selber kommend, begriffen werden konnte. Diesen Versuch, so sehr er, auf einem Widerspruche ruhend, nur wieder zu einem Widerspruche führen mußte, machte er aber in der That in den bekannten „philosophischen Untersuchungen über

1) Philosophie und Religion. S. 39.
2) Phil. u. Rel. S. 40.
3) A. a. O. S. 39. 40.

das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" [1]).

Es ist in dieser Abhandlung die gewiß harte und schwere Aufgabe sich selber gestellt, aus der Natur Gottes abzuleiten, was gegen diese Natur ist, aus dem Wesen Gottes sich entwickeln zu lassen, was eine Instanz gegen dieses Wesen bildet, das Licht aus der Finsterniß, das Rationale aus dem Irrationalen, das Reine aus dem Unreinen zu erklären.

Wie wird nun dieses bewerkstelligt? Dadurch, daß in Gott schon ursprünglich ein Dualismus verlegt wird. Dieser Dualismus, den Schelling selber als den seinigen zugibt [2]), charakterisirt sich also:

„Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, uud dem Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist. Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Lichte her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht [3])." „Um von Gott geschieden zu sein, müssen die Dinge in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch

1) Mitgetheilt im 1. Bande der Philosophischen Schriften. S. 397—511.

2) A. a. O. S. 431 Note.

3) A. a. O. S. 429. 430.

aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eines empfindet, sich selbst zu gebähren. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebähren, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist ein Wille des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieß ist an den Dingen die unergründliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil" [1]). „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Saamenkorn muß in die Erde versenkt werden, und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst

1) A. a. O. S. 431. 432.

das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" [1]).

Es ist in dieser Abhandlung die gewiß harte und schwere Aufgabe sich selber gestellt, aus der Natur Gottes abzuleiten, was gegen diese Natur ist, aus dem Wesen Gottes sich entwickeln zu lassen, was eine Instanz gegen dieses Wesen bildet, das Licht aus der Finsterniß, das Rationale aus dem Irrationalen, das Reine aus dem Unreinen zu erklären.

Wie wird nun dieses bewerkstelligt? Dadurch, daß in Gott schon ursprünglich ein Dualismus verlegt wird. Dieser Dualismus, den Schelling selber als den seinigen zugibt [2]), charakterisirt sich also:

„Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, uud dem Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist. Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Lichte her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht [3])." „Um von Gott geschieden zu sein, müssen die Dinge in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch

---

1) Mitgetheilt im 1. Bande der Philosophischen Schriften. S. 397—511.

2) A. a. O. S. 431 Note.

3) A. a. O. S. 429. 430.

Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äussere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idee hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber noch nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen. Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschiedenen Entfaltung sich lößt; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Jedes auf die angezeigte Art in der Natur entstandene Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit Statt findet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des ursprünglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verstand, oder das in die Natur gesetzte Licht, in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte,

die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosen Gut verlangen, und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunklem, ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere, reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfang bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Saamen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. Weil dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts Anderes ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes, gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der

Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äussere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idee hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber noch nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen. Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschiedenen Entfaltung sich löst; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Jedes auf die angezeigte Art in der Natur entstandene Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit Statt findet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des ursprünglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verstand, oder das in die Natur gesetzte Licht, in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte,

nach ihm gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich im Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt, und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht, und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt wird; so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande Eins, so daß aus beiden jetzt ein einziges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen ausser im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den *Willen* zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieses Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Lichte in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige

Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geiste des Menschen die Identität beider Principien eben so unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen" [1]). „Wäre uns Gott ein blos logisches Abstractum, so müßte dann auch Alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem Alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtsein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind; so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Perso-

---

1) A. a. O. S. 433—438. vgl. S. 451. 452. 474.

nalität in ihm begründet ist. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind; so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht" [1]. „Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewige — Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eines werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz" [2]. „In dem Ungrund oder in der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?" [3] „Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als O ist, und in wiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch, aufs Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist" [4]. Zu dieser letzten Stelle macht

---

1) A. a. O. S. 481. 482.

2) A. a. O. S. 499.

3) A. a. O. S. 505.

4) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 2c. des Herrn Friedr. Heinrich Jacobi. S. 112. 113.

Schelling in einer Note die Bemerkung: „In der ersten Darstellung meines Systems (Zeitschrift für speculative Philos., 2. Band, 2. Heft), auf die ich immer wieder verweisen muß, habe ich mich enthalten, die absolute Identität, in wiefern sie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen" [1]).

Nunmehr scheint für uns der Ort gekommen zu sein, über das Bisherige, wenn auch nur kurz, sich auszusprechen.

Der Fortschritt von Gott als der bloßen absoluten Identität zu Gott als dem Geistig-Persönlichen ist in der Philosophie, in welcher er Statt gefunden, in jeder Hinsicht ein großer und bedeutender zu nennen. Es fragt sich aber, ob die von Schelling in der Abhandlung über die Freiheit festgehaltene Persönlichkeit in jeder Hinsicht die wahre und wirkliche Persönlichkeit Gottes sei, oder ob sich nicht vielmehr mit diesem Begriffe etwas verbinde, was weder ihm noch dem Begriffe der Gottheit eignet, besonders wenn wir uns auf den Standpunkt der christlichen Offenbarung stellen.

Es scheint uns aber, daß das Letztere der Fall wirklich sei, und zwar ist es nur unsere wissenschaftliche Ueberzeugung, wenn wir sagen, Schelling habe sich in der Abhandlung über die Freiheit und in der über Jacobi in einen mehrfachen Irrthum verwickelt.

Zuerst glaubt er, der Begriff der Persönlichkeit Gottes sei anders nicht als durch Hinzunahme einer Natur zu construiren, welche Natur den Charakter des Dunkeln, Finstern, Unbewußten und Irrationalen an sich trage [2]), da doch in der That die Persönlichkeit, an sich rein geistig, nichts Anderes als die Einheit von Intelligenz und Freiheit ist. So begreifen wir den persönlichen Geist überhaupt, und so begreifen wir auch den absoluten Geist, der folglich nicht

1) Denkmal. S. 113.

2) „Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruhet auf einem dunkeln Grunde." Ueber Freiheit. S. 508.

persönlich durch die irrationale, unbewußte, blinde, finstere Natur als dasjenige werden kann, was gerade der geistigen Persönlichkeit am meisten entgegengesetzt ist. Der Geist hat seine Wurzeln so wenig in der Natur, als das Licht aus der Finsterniß stammt.

Zweitens begreift Schelling die Gottheit als die sich entfaltende, sich entwickelnde; Gott ist nicht von Ewigkeit her Person, sondern wird erst Person, und Schelling spricht von einer Zeit, „wo Gott ganz verwirklicht sein wird" [1]). Gott ist also ein den Bedingungen der Endlichkeit unterworfener, ein in der Zeit werdender und sich verwirklichender, evolvirender Gott. Allein eben diese Vorstellung ist eine dem Begriff der Gottheit schlechthin widersprechende, ja diesen Begriff selbst aufhebende, weil Gott, indem er in die Kategorie der Endlichkeit fällt und unter die Bedingungen nur des zeitlichen Seins tritt; eben den Charakter des Absoluten aufgibt, indem er dafür den des Creatürlichen annimmt. Der christliche Begriff von der Ewigkeit Gottes, dieser metaphysischen Eigenschaft κατ᾽ ἐξοχήν, bringt nicht etwa nur dieß mit sich, daß Gott von Ewigkeit her ist, sondern auch, daß, was Gott nach seiner Gottheit ist, er ewig ist. Die Eigenschaft der Ewigkeit zieht sich daher durch alle übrigen Prädicate der Gottheit hindurch. Und so ist er auch nicht eine werdende Persönlichkeit, sondern eine ewige Person. Schelling aber sagt: „Alles Leben hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied" [2]).

Drittens: So sehr auch Schelling behauptet: „Gott habe in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der ihm als Existirenden vorangehe: aber eben so sei Gott

---

1) Ueber Freiheit ꝛc. S. 494.
2) A. a. O. S. 498.

wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte" [1]); — so wird von ihm doch wiederum diesem Grunde nicht nur ein eigenthümliches Leben, ein freies, unabhängiges Sein, sondern sogar ein Alleinwirken zugeschrieben, welches zudem noch dem Wirken des Geistes und der Liebe längere Zeit vorangeht [2]). Daß aber dadurch jenes obige Prius für den actu existirenden und persönlich sich bewegenden Gott aufgehoben werde, läßt keinen Zweifel zu, weil actu existiren und persönlich existiren schon deßwegen im Begriffe zusammen fallen müsse, da der actu existirende Gott der verwirklichte Gott, der verwirklichte aber der persönliche ist. So lange daher der Grund wirkt und zwar für sich und unabhängig wirkt, ist Gott nicht wahrhaft, auf lebendige Weise, das Prius des Grundes.

Viertens: Die unter die Bedingungen der Zeit gestellte Selbstverwirklichung Gottes verendlicht die Gottheit auch noch dadurch, daß sie, als Selbstoffenbarung und Persönlichwerdung, vom Menschen abhängig gemacht wird, in welchem sie ihren Höhepunkt erreicht [3]). „Das in die Welt gesprochene Wort muß Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Wortes, welche die nämlichen Stufen haben muß, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, eben der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andern Dinge, und der Mensch selbst geschaffen sind" [4]). Daß dieß der Logos des Philo als urbildlicher Mensch oder Menschheit, überhaupt der Adam Kad-

---

1) Ueber Freiheit S. 430.
2) A. a. O. S. 458. vgl. 500.
3) A. a. O. 437.
4) A. a. O. 457.

mor sei, kann nicht bezweifelt werden; aber eben so wenig, daß dieser urbildliche Mensch doch immer nur in der wirklichen Menschheit sich auspräge, und Gestalt und Leben gewinne. „Wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Sein im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in — Gott-Sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch ausser dem Centro, und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben, und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird“[1]).

Fünftens: Schelling sagt: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. *Wollen ist Ursein*“[2]). Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstracten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, ge-

1) A. a. O. S. 503. 504.
2) A. a. O. S. 419.

schweige in Gott"[1]). Daraus sollte man glauben, auch die Freiheit des Menschen im Handeln ableiten zu dürfen, wie ja die ganze Abhandlung nur diesen Zweck sich vorzusetzen scheint. Dieser Freiheit steht aber Manches im Wege, besonders wenn Freiheit gefaßt wird als das, was sie ist, als Wahlfreiheit. Denn nicht nur nimmt die Abhandlung immer mehr und mehr eine solche Wendung, daß es ersichtlich ist, nicht die Freiheit der Wahl, sondern nur das Böse soll als ein in die Welt Eingedrungenes erklärt werden. Es selber wird aber in der That so erklärt, daß es wie ein Naturgewächs, wie ein Naturproduct erscheint, denn es ist an sich der sich entfaltende dunkle Grund selber. „Denn das Böse ist ja nicht Anderes als der Urgrund zur Existenz, in wiefern er im erschaffenen Wesen zur Actualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes"[2]).

Sechstens: Um aber die Freiheit nicht blos noch tiefer herabzudrücken, sondern sie selbst aufzuheben, wird das Böse so erklärt, daß es im Offenbarungsprocesse nothwendig sei. Denn da es unläugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz wirklich sei, so könne kein Zweifel sein, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen[3]). Dieß soll sich schon aus dem früher Gesagten ergeben. „Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist; so würde, wenn sie in diesem eben so unauflöslich wäre, als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur im Haß, Einheit im Streit. Wäre keine Zertrennung der

---

1) A. a. O. S. 482. 483.
2) A. a. O. S. 457. 458.
3) A. a. O. S. 451.

Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden" [1]. „Es muß ein allgemeiner Grund der Solicitation, der Versuchung zum Bösen sein, wär' es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse sein, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall solicitirt, denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher zur Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe: in der Liebe aber kann nie ein Wille zum Bösen sein; eben so wenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht ausser ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind verschiedene Willen, davon jeder für sich ist: aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstehen müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire" [2]. „Der Grund ist nur ein Wille zur Offenbarung; aber eben, damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen" [3]. „Es gibt ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaction des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin

---

1) A. a. O. S. 451. 452.
2) A. a. O. S. 452. 453. 454.
3) A. a. O. S. 454.

strebt. Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das Für-sich-wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt"[1]). Ganz in diesem Sinne spricht Schelling sofort von einer „allgemeinen Nothwendigkeit der Sünde und des Todes"[2]).

Siebentes: Was aber von ganz besonderer Wichtigkeit für uns sein muß, das ist, daß Schelling die Kosmogonie zugleich als Theogonie, und umgekehrt diese als jene begreift. Die ganze Abhandlung stellt in der That nichts Anderes dar, als ein Ineinandersein von kosmogonischem und theogonischem Proceß. Gott wird, während die Welt wird, und indem die Welt wird, wird Gott. Wie sehr aber auch dieses, wie alles Bisherige, dem innersten Wesen einer christlichen Philosophie widerspreche, braucht für diejenigen kaum bemerkt zu werden, die sich in die gänzlich von einander verschiedenen Vorstellungen zu finden wissen.

Am Schlusse dieser ersten Bemerkungen können wir, übrigens ganz unbeschadet der Originalität Schellings, kaum unterlassen, eine kurze Vergleichung zwischen dem so eben besprochenen Systeme und dem Gnosticismus anzustellen. Wir stellen sie aber an, weil die Aehnlichkeit der Anschauungen in der That eine überraschende ist.

Daß der Gnosticismus dualistisch sei, ist vorweg Allen

---

1) A. a. O. S. 461. 462.

2) A. a. O. S. 463. In den Vorlesungen über das akademische Studium sagt Schelling S. 178: Das handelnde Individuum sei im Guten wie im Bösen Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.

bekannt, welche auch nur einige Kenntniß von diesem Systeme haben. Es gibt nach ihm zwei anfangslose Principien, ein lichtes und ein finsteres, aus welchen beiden sich gegenseitig bekämpfende Reiche hervorgehen, ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsterniß. An der Spitze des Lichtreiches steht der höchste, unaussprechliche, namenlose Gott, θεος ἀῤῥητος, ἀνονομαστος, der nach dem Systeme des Valentinus der mannweibliche, unverbundene Bythos ist, βυθος ἀῤῥενοθηλυς, ἀζυγος. Das finstere Reich aber hat seinen Grund und Bestand nicht auf gleiche Weise in einem persönlichen Prinzip, sondern in der ewigen Materie, die der chaotische Urstoff der sinnlichen Welt und die Quelle des Bösen ist. Diese ewige Materie gleicht nach allen Seiten der von Schelling behaupteten dunkeln, bewußtlosen, blindwirkenden Natur in Gott, die gleichfalls der tiefste Grund des Bösen ist, und der Unterschied besteht nur darin, daß nach Schelling Gott diesen dunkeln Grund in sich selber jedoch als das hat, was er nicht selbst ist. Durch das Unterschiedene vom lichten Grunde ist Kampf der Entgegengesetzten nicht nur möglich, sondern wirklich und nothwendig, und so entwickelt sich hier der Streit aus entgegengesetzten Principien, welche beide die Gottheit in sich befaßt, dort aber aus denselben Principien, nur daß sie nicht in Gott bei einander sind. Wenn daher im Gnosticismus ein Aussereinandersein des Guten und Bösen, Lichten und Finstern gelehrt wird; so findet sich bei Schelling ein Ineinandersein dieser Principien in Gott, die, eben indem sie sich von diesem Grunde aus bekämpfen, das durch Kampf bedingte wahre Leben aus sich entfalten, und das Reich des Friedens und der Liebe aufbauen. Die gnostische Aeonen- und Geisterwelt ist die individualisirte Entfaltung der göttlichen Kräfte, unter welchen, wie bei Schelling, der Verstand, νους, und das Wort, λογος, oben anstehen, bis endlich der Mensch, ἀνθρωπος, erscheint, der gleichfalls wieder in seiner Natur einen Dualismus trägt, oder wie Schelling sich ausdrückt: „in ihm, dem

Menschen, ist die ganze Macht des finstern Princips, und die ganze Kraft des Lichtes vereinigt.“ Was aber sofort die Art und Weise betrifft, wie die Entfaltung aus dem doppelten Grunde heraus geschieht; so hat der Gnosticismus die Form des Emanirens, Schelling aber die des Gebärens gewählt.

Ist die eben dargethanene Aehnlichkeit eine überraschende; so ist die andere es nicht weniger, die sich aus einer Vergleichung der Schellingschen Lehre mit dem Inhalte der offenbar einem Gnostiker angehörigen Schrift, welche die Aufschrift führt: Hermes Trismegistos Poimander. Das erste Hauptstück läßt sich über den Ursprung der Dinge also vernehmen: „Vor Allem ist das Licht. Aber das Licht scheidet sich, verwandelt sich nach dem einen Theile in eine sich senkende fürchterliche, grausenvolle und wellenförmig begrenzte Finsterniß; auch die Finsterniß verwandelt sich, indem sie übergeht in ein feuchtes, unaussprechlich unruhiges Wesen, die Materie. Sofort erhob sich ein Schall, gleich der Stimme des Lichts, und aus dem Licht schwebte das heilige Wort über die Natur hin, und aus dem feuchten Wesen sprang ein reines Feuer hinauf in die Höhe, leicht und stark, aber dabei wirksam. Die leichte Luft folgte dem Feuer, welches aus der Erde und dem Wasser bis an das Licht emporstieg. Erde aber und Wasser blieben vermischt, so daß man jene nicht von dem Wasser unterscheiden konnte; doch wurde sie durch das geistig über sie schwebende Wort hörbar bewegt. Jenes Licht ist Gott, das denkende Wesen, der vor dem feuchten, aus der Finsterniß erschienenen Wesen da ist; das leuchtende Wort aus dem Verstande ist Gottes Sohn. Das Wort und der Verstand sind nicht von einander getrennt, weil ihre Vereinigung das Leben ist. Aber die Elemente der Natur, woher sind sie entstanden? — Aus Gottes Rathschlusse, welcher das Wort zu Hülfe nahm, die schöne Welt sah und sie durch seine eigenen Elemente und reinen Wirkungen bildete. Gott nämlich, der Verstand, der beide Ge-

schlechter in sich vereiniget, Leben und Licht ist, zeugte durch das Wort einen andern Welt schaffenden Verstand, der sieben andere Herrscher schuf, welche die sichtbare Welt in sieben Kreise einschließen. Sogleich sprang aus den sich senkenden Elementen Gottes Wort hervor in die rein geschaffene Natur, und vereinigte sich mit dem schaffenden Verstande, weil es mit ihm gleichen Wesens war, und die vernunftlosen und schweren Elemente blieben zurück, so daß die Materie allein blieb. Der schaffende Verstand aber, nebst dem Worte, der die Kreise umschließt, und sie mit Geräusch herum dreht, setzte seine Werke in Bewegung, und ließ sie von einem nicht zu bestimmenden Anfange sich zu einem unbegrenzten Ende herum drehen; denn sie fangen an, wo sie aufhören. Ihre Umdrehung zeugt nach dem Willen des Verstandes, auch aus den schweren Elementen unvernünftiger Thiere, denn der Verstand hielt das Wort nicht zurück. Erde und Wasser sonderten sich nach des Verstandes Willen von einander, und die Erde brachte vierfüßige, kriechende, wilde und zahme Thiere hervor. Und der Allvater, der Verstand, der Leben ist und leiht, zeugte den Menschen ihm gleich, und liebte ihn als seinen eigenen Sohn; denn schön war er, da er seines Vaters Bild trug. Aufrichtig liebte auch Gott seine eigene Gestalt, und übergab ihm alle seine Werke" [1]).

Fassen wir das in bildlicher Sprache Dargestellte begrifflich zusammen, so ergeben sich als wesentliche Momente der vorgetragenen hermetischen Lehre folgende Bestimmungen.

a. Vor allem Anfang ist Gott als reines Licht, als *stille* in sich verborgene Einheit aller Dinge, wie diese noch gegensatz- und noch unterschiedslos bei einander sind vor ihrer

1) Hermes Trismegists Poimander oder von der göttlichen Macht und Weisheit; aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von D. Tiedemann. Berlin und Stettin, 1781. 1. Hauptstück. S. 2—8.

Scheidung. Dieß ist der Schellingsche Ungrund, der geschildert wird als: „die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun“ [1]). „Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität; es kann nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden“ [2]).

b. Gott als reines Licht scheidet sich in Licht und in Finsterniß, die dunkle Natur, Materie ist. Diese Selbstdirimtion der Gottheit nennt Schelling eine Sichselbstscheidung des Ungrundes in zwei gleich ewige Anfänge. Sofern nun das Licht vor der Finsterniß ist, wie der Ungrund vor dem finstern Grunde, kann der Poimander auch sagen, die ursprüngliche ideale Form gehe dem unförmlichen Princip voran (το ἀρχετυπον εἰδος το προαρχον της ἀρχης της ἀπεραντου), wie nach Schelling Gott das Prius des Grundes ist.

c. Nun haben wir die Gegensätze von Licht und Finsterniß, Gott und Materie, die letztere als irrationale Natur, oder wie der Poimander im dritten Hauptstück sich ausdrückt: „Aller Anfang ist Gott, der Verstand, die Natur, die Materie und Weisheit, die Alles ans Licht brachte. Gott und Natur sind Princip, Kraft, Nothwendigkeit, Ende und Erneuerung [3]). Das Nächste ist die Hervorbringung der Dinge. Aber diese kann nicht Schöpfung sein, sondern nur Zeugung oder Emanation. Denn das ist ja eben die Vorstellung von dem beide Geschlechter in sich vereinigenden Gott, oder von

1) Schelling über Freiheit S. 500.
2) Schelling a. a. O. S. 497.
3) A. a. O. S. 24.

dem beide Urgründe in sich tragenden Ungrunde, daß sie, wie die Urideen, so auch die Urstoffe der Dinge schon in sich tragen, die sich sofort gewächsartig nur entwickeln dürfen, wie die Folge aus dem Grunde. Es herrscht in der That hier nur das unfreie, der Natur angehörige Verhältniß von Grund und Folge, nicht das freie von Ursache und Wirkung vor. Denn in dem Grunde ist die ganze Folge schon gesetzt, der Ursache hingegen steht es frei, zu wirken oder nicht[1]); wirkt sie aber als die schöpferische, so bringt sie aus Nichts hervor.

d. Daher kommt es, daß der Poimander, indem er zur Weltschöpfung kommt, consequenter Weise sich nur so aussprechen kann, wie er sich ausspricht, daß nämlich Gott seine eigenen Elemente hiezu genommen, den Menschen aber gezeugt habe; Schelling begreift beides unter dem Ausdrucke des Gebärens.

e. Als weltschöpferische Potenzen bezeichnen beide Systeme in voller Uebereinstimmung neben der Materie den Verstand und das Wort.

f. Während aber beide Systeme den Verstand und das Wort, die Natur oder die Materie dadurch ordnen lassen, daß sie dieselben bildend durchwalten, springt nach dem Poimander das Wort aus der Materie hervor, und kommt nach

1) Im 8. Hauptstück des Poimander heißt es S. 61. 62: „So viel Materie in ihm war, verkörperte und dehnte der Vater aus, und machte sie kugelrund dadurch, daß er sie mit dieser Eigenschaft bekleidete, da sie an sich unvergänglich, und mit dem *Wesen der* Materie von Ewigkeit ausgerüstet war. Ausser den Ideen streute auch der Vater die Qualitäten in der Sphäre aus, und verschloß sie darin, wie in einer Höhle, weil er das Wesen nach ihm mit aller Qualität schmücken wollte. Mit Unsterblichkeit bekleidete er den ganzen Körper, damit nicht die Materie sich von der Verbindung mit der Qualität trennen, und in ihre eigene Unordnung zurückfallen möchte. Denn als die Materie unkörperlich war, da war sie unordentlich.“

Schelling das Licht aus dem Finstern, das Rationale aus dem Irrationalen.

g. Beide Weltentwicklungen ruhen aus im Menschen, dem Ebenbilde Gottes, dem geliebten Sohne der Gottheit, in welchem Gott sich selber liebt, und dem er alle seine Werke übergibt.

h. Aber auch das ist merkwürdig, daß beide Systeme vom Willen ausgehen. Während wir dieß bei Schelling schon gesehen haben, ist auch oben schon im Poimander die Bemerkung gemacht worden, daß die Weltentfaltung nach Gottes Willen und Rathschluß geschehe, und noch später heißt es in demselben ersten Kapitel: „Heilig ist Gott, der Allvater; heilig der Gott, dessen Wille durch seine eigenen Mächte geschieht“ [1]).

Kehren wir nunmehr zur Selbstentwicklung der Schellingschen Philosophie wieder zurück! —

Das erste Wort, das Schelling nach langer Zeit in der Philosophie wiederum gesprochen, ist die beurtheilende Vorrede zu Cousin über französische und teutsche Philosophie. Die für uns wichtigen Sätze, in welchen sich eben die weitergeschrittene Entwicklung kund gibt, lauten aber: „Gleichwie alle Formen, die man als apriorische bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das durch welches sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt; so kann man in jenem absoluten Prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in Nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst (*αὐτὸ τὸ ὌΝ*) sein kann, ebenfalls nur das Negativ-All-

1) Poimander S. 21. vergl. den Anfang des 4. Hauptstücks. S. 38.

gemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von Allem, und daher auch positive Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven (aber den negativen in sich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens, welcher der seiner Natur nach apriorische, nur im reinen Denken mögliche Begriff ist), noch auf dem des Rationalismus (der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. Hier also, d. h. wenn man auf diesem Standpunkt sich befindet, oder um auf diese Weise anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle sein: wie weiß ich das? oder vielmehr: wie komme ich dazu, dieß wissen zu wollen? . . . . Ich will nicht das bloße Seiende; ich will das Seiende, das ist oder existirt. An die Stelle des bloßen Seienden (als höchsten aller rationalen, logischen Begriffe) hat die früher erwähnte (Hegelsche) Philosophie das reine Sein, das Abstractum eines Abstractums gesetzt, von dem man allerdings sagen könnte, es sei ein reiner, nämlich leerer Begriff; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem sie es selbst dafür gibt, nämlich etwa so wie die Weiße ohne ein Weißes, oder eine Röthe ohne ein Rothes. Das Sein als Erstes setzen, heißt, es ohne das Seiende setzen. Aber was ist das Sein ohne das Seiende? *Das*, was ist, ist das Erste, das Sein nur das Zweite, für sich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weise gebraucht ist das bloße Werden (zu dem von dem Sein übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird . . . In diesem Sinne also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß anderseits der

Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitze des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu sein; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältnisse emancipirte und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hiebei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinne als bisher zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzosen und wohl der größte Theil der Teutschen bis jetzt allein verstehen, als Sensualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß läugnendes System; er wird in dem höhern Sinne genommen sein, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloß allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder empirisches ist. Eben so wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinne, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften eben sowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich (sensu proprio) so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet" [1]).

Wie diese Worte auf der einen Seite höchst scharf- und tiefsinnig über die negative Philosophie im Gegensatz zur positiven sich aussprechen, so enthalten sie andererseits eine große Verheißung, deren Erfüllung unseren eigenen Tagen vorbehalten war.

Diese erfüllte Verheißung, so weit sie uns selbst nur zugänglich geworden ist, sei nunmehr der Gegenstand unserer jetzigen Betrachtung.

1) A. a. O. S. XVI—XIX.

Was der letztern zuerst sich darbietet, ist
Die negative Philosophie.

Von dieser Philosophie aber hat Schelling nach der obigen Darstellung seines neuen Systems behauptet, daß sie, als reine Vernunftwissenschaft, nicht mit der Wirklichkeit, sondern nur mit der Möglichkeit der Dinge sich befasse, daß sie nicht vom Sein der Dinge handle, sondern nur vom Wesen derselben. Zu diesem Ende unterscheidet er zwischen dem Was und dem Daß an den Dingen. Was die Dinge seien, lehre die Vernunft, Daß sie seien, das wisse man nur aus der Erfahrung. Diese Unterscheidung durch die Behauptung der Identität von Denken und Sein aufheben wollen, heiße den Satz mißbrauchen. Da es jedoch Dinge gebe, welche über die Erfahrung hinausliegen, wie z. B. Gott, und da die Vernunft für die Existenz derselben eben so wenig Beweise zu liefern im Stande sei, wie für das wirkliche Dasein aller übrigen Dinge; so folgt hieraus, daß sich die Vernunft mit den Dingen als den nur möglichen zu beschäftigen hat. Was aber diese Vorstellung von der Berechtigung der reinen Vernunft selbst vermittelt, das ist die andere Vorstellung, daß das, was vernünftig ist, auch möglich sei: das Vernünftige ist das Mögliche.

Ohne das Letztere auch nur irgendwie in Abrede stellen zu wollen, sehen wir uns vorläufig nur gedrungen, uns über die Stellung auszusprechen, welche Schelling der reinen Vernunft gegenüber dem Sein, und zwar nicht etwa nur dem reinen, sondern selbst dem wirklichen Sein, anweist. Ist es möglich, daß beide Wissenschaften, die negative und die positive, so unabhängig von einander neben einander herlaufen, wie Schelling es sich vorstellt? —

Die hier in Betracht kommende Gedankenfolge Schellings ist: Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Ihr unmittelbarer, angeborner Inhalt aber ist, da allem Erkennen ein Sein entspricht, auch die unendliche Potenz des Seins, welche Potenz des Seins, als unendliches Seinkön-

nen, die Substanz ist, aus der wir unsere Begriffe abzuleiten haben. Dieses reine Seinkönnen ist der Begriff des Seins selbst, das vom Denken ins Sein Uebergehende. Zwar ist dieß zunächst kein Uebergang ins reale Sein, sondern ein blos logischer, und an der Stelle der reinen Potenz erscheint ein logisch Seiendes. Indem nun aber die unendliche Potenz als das Prius dessen sich verhält, was im Denken selbst durch Uebergehen ins Sein entsteht, und der unendlichen Potenz nur alles wirkliche Sein entspricht; so besizt die Vernunft die Potenz, als ihr mit ihr verwachsener Inhalt, eine aprioriſche Stellung gegen das Sein anzunehmen und so, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, zum Inhalte alles wirklichen Seins zu gelangen. Was in der Wirklichkeit vorkommt, hat sie als logisch nothwendige Möglichkeit erkannt. Sie weiß nicht, ob die Welt existirt, sie weiß blos, daß, wenn sie existirt, sie so und so beschaffen sein muß.

Gegen diese Vorstellung Schellings nun müssen wir, und zwar wie wir glauben, nur im Interesse der Wahrheit selbst, nicht geringe Einsprache erheben. Käme es auf die uns unwahr scheinende Ansicht an, so wäre die Vernunft auf rein apriorischem Wege mächtig genug, eine Welt gleich der wirklichen aus sich selber zu construiren, ohne auf die leztere nur im Geringsten hinzusehen. Ohne der rechtmäßigen Macht des Apriorischen nur im Geringsten entgegen zu treten, und ohne dem auch von uns für unwahr gehaltenen Satze irgendwie beizupflichten, daß alles Erkennen nur von der Empirie ausgehe (Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu), halten wir dennoch dafür, daß der von Schelling auch nur für die negative Philosophie in Anspruch genommene Satz von der unendlichen Potenz des Erkennens, die ohne Weiteres auch schon die unendliche Potenz des Seins sei, nur als das andere Extrem, und daher als eben so unwahr bezeichnet werden müsse, wie der extreme Empirismus. Der Beweis selbst ist für die obige Behauptung von Schelling nicht geführt worden, sondern Alles kommt vor lediglich in der Form der

Voraussetzung, daß, weil allem Erkennen ein Sein entspreche, die unendliche Potenz des Erkennens auch die unendliche Potenz des Seins sei. Das in der unendlichen Potenz des Erkennens liegende unendliche Seinkönnen sei daher die Substanz, aus welcher die Begriffe, natürlich auch der wirklichen Dinge, nur abgeleitet werden dürfen. Damit ist ausgesagt, das reine, sich selbst immanente Denken sei zugleich das Denken der Welt; würde aber so dieser reine Gedankeninhalt gleichsam als der Spiegel sich darstellen, in welchem die Welt sich spiegelt: so wäre es gewiß sehr unangemessen, zu sagen, es finde eine Abspiegelung Statt, ohne einen sich spiegelnden Gegenstand, es gebe eine Reflexion, ohne ein Sichreflectirendes. Unsere eigene, der Schellingschen widersprechende Ueberzeugung geht daher schlechthin dahin, daß das Erkennen der wirklichen Welt im Geiste des Menschen sich nicht entwickle ohne das vermittelnde Hinzukommen auch der objectiven Welt, daß im Apriorischen der Vernunft eine innere Beziehung gesezt sei zum äusseren Gegenstande, Falls dieser erkannt werden solle, und daß es die Art und Weise dieser Beziehung mit sich bringe, daß die Erkenntniß des Gegenstandes erst mit der völligen Selbstoffenbarung oder gänzlichen Erscheinung des Gegenstandes selbst in ihrem ganzen Umfange und in ihrer wirklichen Wahrheit möglich sei. Ueberhaupt kann nicht genug darauf aufmerksam gemacht werden, daß schon in der Art und Weise der überall sich gleichen Entfaltung des menschlichen Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins ein Normales, Gesetzmäßiges liege, das in keiner Weise zu übersehen ist, ohne selbst gegen Normales und Gesetzliches anzustoßen. Diese normale und gesetzmäßige Entwicklung geht aber beinahe auf allen, besonders auf den untern Stufen der Bewußtseinsentfaltung so vor sich, daß sie theilweise vermittelt ist durch die objective Welt selbst, für deren Anschauung dem Menschen die äussern Sinne gegeben sind. Keine Spontaneität ohne Receptivität; allerdings auch keine Receptivität ohne Spontaneität: aber eben in dem

nothwendigen Mit- und Zueinanderwirken der beiden zumal liegt auch, wenn es zu Erkenntnissen der wirklichen Dinge kommen soll, eine andere Nothwendigkeit, die nämlich, anzunehmen, es gebe keinen Apriorismus im Sinne Schellings. Man darf daher auch nur jedes Resultat eines Erkenntnißprocesses analysiren, und man wird in ihm mit dem Apriorischen auch das Aposteriorische, Empirische finden; ja das Resultat selbst wird sich erweisen als Resultat aus Beidem. Ist aber dieß, so sind wir durch den wahren Hergang der Sache auch gesetzlich verhindert, dem Apriorischen da eine Macht ohne das Empirische zuzuschreiben, wo sie ihm in dieser Trennung offenbar nicht zukommt, sonst würde ein Erkenntnißproceß beschrieben, wie er nicht Statt gefunden hat. Allerdings mag es gestattet werden, in diesem Prozesse diejenigen Momente später zusammenzustellen, die überwiegend apriorischer Natur waren; allein zu was würde eine solche Zusammenstellung auch nützen können, da ja im beständigen Gedächtnisse ist, welch großen Beitrag zum Ganzen die Vermittlung der wirklichen Welt gegeben, und wie nur durch diese Vermittlung der Proceß ein dynamischer war? Diese Vermittlung daher da, wo sie wirklich als eine bedeutende Statt gefunden hat, geringe anzuschlagen, oder sie sogar zu verkennen, könnte nur einer absichtlichen Selbsttäuschung möglich werden, die, um sich zu halten, zu der andern Illusion ihre Zuflucht nehmen müßte, es sei auf dem Gebiete des Wissens etwas zu gewinnen durch eine Fiction. Ist dieses Wissen, was es auch sein soll, ein lebendiges und ein organisches; so kann jene mächtige Wechselbeziehung und Wechselwirkung zwischen dem Denken und dem realen Sein, dem Subjectiven und Objectiv-Wirklichen nicht geläugnet werden, durch die das Wissen eben ein lebendiges und organisches geworden ist. Daher sieht man es auch den überwiegend apriorischen Systemen, wenn sie nur selbst nicht ein Nichts zum Inhalte haben, sehr gut an, daß sie nur unter der Vermittlung des Empirischen geworden sind, denn ein Leben

strömt durch sie hindurch, welches, indem es das Apriorische bestätiget, zugleich Zeugniß von sich selber als denjenigen gibt, was die vorgetragene Wahrheit zu einer realen macht.

Zwei apriorische Wissenschaften aber, sagt man, giebt es wenigstens, die auf sich selber beruhen, und des Empirischen nicht bedürfen: Logik und Mathematik. Aber auch diese Vorstellung erweist sich in der That als eine unrichtige. Schon dieß, daß die Logik allenthalben auf eine vorherbestimmte Harmonie zwischen den Formen des Denkens und den wirklichen Dingen voraussetzend baut, beweist, welcher Werth in ihr auf die Bestätigung durch die lebendige Sache gelegt werde, denn mehr als verdächtig erscheint der Syllogismus ihr selber, wenn er in jener nicht seine Bestätigung findet. Dasselbe gilt von den Kategorien, welche, näher betrachtet, nichts Anderes als die Verhältnißbestimmungen der Idee des Endlichen sind, und zwar des Leztern als eines Lebendigen. Ueberall kommen eben so beständige Uebergänge in das Reale, als Zurückgänge aus dem Realen in das rein Begreifliche vor, zum Zeichen, wie Beides in ewiger Wechselwirkung mit einander begriffen ist. Wenn Kant die Bemerkung macht, daß seit Aristoteles die Logik gar keinen Schritt rückwärts, aber auch keinen vorwärts gethan habe [1]; so ist damit nur ausgesprochen, wie glücklich der Vater der Logik im Allgemeinen in seinen Bestimmungen gewesen sei. Dann aber wird auch gewiß sehr viel darauf ankommen, wie Aristoteles das Verhältniß zwischen dem formalen Denken der Logik und den realen Dingen angiebt. Zwar legt den sinnlichen Gegenständen gegenüber er auf das Allgemeine als das Maaß der Erkenntniß das größere Gewicht [2]), aber nicht nur kommt er bald darauf, daß den logischen Bestimmungen Bestimmungen in

1) Kant: Kritik der reinen Vernunft, Vorrede S. VIII.

2) *Aristot.* Analyt. post. I, 2. 18. II, 2. vgl. Analyt. pr. II, 23. De anim. II, 2.

der Natur entsprechen [1]), sondern auch darauf, daß das Wesen logischer Begriffe und Urtheile in der Natur der Dinge zu suchen sei, in welchen sie wurzeln [2]). Wenn nach einer Bemerkung des Diogenes Laertius die Logik bei den Stoikern anfing, zu sehr ins Formale überzugehen [3]); so galten ihnen doch noch die Kategorien als solche, die das Leben betreffen, und aus und nach dem Leben sind: erst später nahm die Vertilgung aller Spuren eines Lebendigen aus der Logik ihren Anfang, obschon man inconsequent fortfuhr, die Belege und Bestätigungen für die logische Wahrheit aus dem Wesen und den Beschaffenheiten der Dinge herzunehmen.

Was von der Logik gilt, das gilt auch von der Mathematik. Zwar ist die Zahl dem Geiste eingeboren; aber der Mensch zählt nicht, bevor die eingeborne Zahl im Bewußtsein erregt und erweckt ist durch die in den äussern Dingen sich ihm darstellende Zahl. Schelling sagt an einem Orte: „Mehr oder weniger mit Bewußtsein gründet der Geometer seine Wissenschaft auf die absolute Realität des schlechthin Idealen, der, wenn er beweist: daß in jedem möglichen Dreiecke alle drei Winkel zusammen zweien rechten gleich sind, dieses sein Wissen nicht durch Vergleichung mit concreten und wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen, sondern von dem Urbild beweist: er weiß dieß unmittelbar aus dem Wissen selbst, welches schlechthin-ideal, und aus diesem Grunde auch schlechthin real ist [4]).“ Allein hierauf müssen wir uns erlauben, Mehreres zu bemerken. Zuerst: Wenn Schelling dieser Ueberzeugung ist, und wenn er sich an demselben Orte noch so ausspricht, „die

---

1) Metaphys. IX, 10. De an. III, 6. De interpr. c. 1.

2) Metaphys. V, 10. X, 4. De interpret. c. 13.

3) Diog. Laert. VII, 42.

4) Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums S. 13.

Formen der Mathematik seien als Formen reiner Vernunft und als Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die sich in der objectiven Gestalt in ein Anderes verwandelt zeigen [1])"; so müssen wir ihn fragen, wie mit diesen Aussprüchen sein anderer noch zu vereinbaren sei: „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer blos geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lauter reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist; sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Ideal allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jezt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu sich füglich mehr erkennen muß [2])." Ist aber, sagen wir nunmehr, in der Natur nicht lauter reine Vernunft (eben das rein Apriorische), wie will Schelling durch das Apriorische, „ohne Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, zum Inhalte alles wirklichen Seins gelangen" —?— was zu vermögen er doch oben der negativen Philosophie als der reinen Vernunftwissenschaft zugesprochen. Zweitens: Geräth so, wie wir eben gesehen, Schelling in Widerspruch wie mit sich selber, so auch mit Andern, und mit Welchen? — Schon Aristoteles erkennt, daß in allen Naturwesen ein Wunderbares (θαυμαστον τι) sei [3]); Leibnitz findet, daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze nicht absolut demonstrabel seien, und daß immer etwas vorausgesezt werden müsse, was nicht ganz geometrisch nothwendig ist [4]); wenn er daher diese Gesetze aus einer über Alles vollkommenen Weisheit ableitet: so stimmt ihm in beidem Friedrich Wilh. Herschel bei, der allenthalben in der Natur

---

1) A. a. O. S. 95.

2) Schelling: Phil. Schriften, I. Bd. S. 482.

3) Ἐν πασι γαρ τοις φυσικοις ἐνεστι τι θαυμαστον. De part. animal. I. I.

4) Theodicée, Tom. II. §. 345. p. 227 ed. Amst. 1747.

auf ein dunkles weises Wesen (a being darkly wise) hinweist [1]). Diese Männer nun würden sich schwerlich zu einem Apriorismus verstehen können, wie ihn Schelling für die negative Philosophie voraussezt und in dieser selbst anerkennt.

Drittens aber sind die apriorischen Erkenntnisse selbst in Absicht auf die Art und Weise, wie sie werden, durch das Empirische bedingt. Zwar haben wir schon oben dieß im Allgemeinen angedeutet, indem wir auf die Nothwendigkeit ihrer Vermittlung durch die Erfahrung hinwiesen. Wir haben aber das Gesagte nunmehr an der Mathematik deutlich zu machen. Wer wollte läugnen, daß in der Mathematik Zahl und Größe, in der Geometrie Punkt, Linie, Dreieck, Fläche und Kreis, in der Stereometrie aber Körper, Kubus, Kegel, Cylinder, Kugel zu den nothwendigen Begriffen des Geistes gehören? Allein wer kann dagegen auch in Abrede stellen, daß diese Dinge, obschon im Geiste liegend, dennoch von Aussen durch die Wirklichkeit für die Vorstellung angeregt und vermittelt werden? denn es giebt in der Natur beinahe alle die Gestalten in Wirklichkeit, von denen die Mathematik in ihren Formen und Figuren sofort nur die Abstracta hat: die Linie, die Fläche, das Viereck, den Rhombus, den Rhomboides, das Oblongum, das Parallelogramm und das Trapez, den Kreis, den Kubus, den Kegel, den Cylinder, die Kugel u. s. w. u. s. w. Wir wagen das Bekenntniß, daß der Mensch wohl nie dahin gekommen wäre, einen Kreis und eine Kugel mathematisch zu construiren, hätte ihm die Natur, diese große Lehrerin, nicht die Kugelgestalt in Tausenden von Gebilden zum Nachsinnen dargeboten. Und wie mit diesem, so ist es auch mit den übrigen Gebilden. Wenn daher Schelling das Wort Göthe's wahr findet, die Natur sei für uns ein uralter

---

1) Einleitung in das Studium der Naturwissenschaft. Aus dem Englischen von Weinlig. S. 6.

Auctor, dessen Blätter collossal seien[1]); so setzen wir unsererseits hinzu, daß dieser alte Auctor für uns zugleich eine gütige Mutter sei, die uns ihre unendlich vielen Gebilde vorhält, um unsere reinern und höhern Erkenntnisse an dem Sinnlichen und Erfahrungsmäßigen zu entwickeln. Auf jenen collossalen Blättern lesen wir die Gestalten und Kräfte der sichtbaren Welt; aber wie sie selbst nur die verwirklichten, ewigen göttlichen Ideen von den Dingen sind, so führen sie uns von ihrer Verkörperung wieder zurück auf Unkörperliches, Geistiges, Rationales, Apriorisches[2]).

Zum Vierten endlich kann, und das halten wir für besonders wichtig an der neuen Theorie, der reine Apriorismus, wie ihn Schelling geltend macht, nicht auf das menschliche, sondern lediglich auf das göttliche Denken der Welt zu beziehen sein, in welchem das göttliche Wollen der Welt ewig schon mitbegriffen ist, was zusammen die göttliche Idee, d. h. die in Gott seiende Idee von der Welt ausmacht. Dann aber ist auch gewiß, daß es sich in der negativen Philosophie, die reiner Apriorismus ist, nicht mehr um ein menschliches Erkennen, und, sofern dieses Erkennen in seinem Verlauf dargestellt werden soll, nicht mehr um einen menschlichen Erkenntnißprozeß handeln könne, sondern, wie das Erkennen selbst nur das göttliche ist, so auch der Proceß nur der Proceß des göttlichen Erkennens der Welt. Ob dieser Proceß zugleich ein theogonischer sei, soll hier noch nicht in Betracht gezogen werden. Aber so, wie er in der negativen Philosophie vorkommt, *scheint er* uns weder das Eine noch das Andere sein zu sollen; sondern daß er menschlicher Erkenntnißprozeß sei, scheint uns

1) Vorlesungen über das akad. Stud. S. 77.

2) Wir nehmen daher keinen Anstand, dem unsern Beifall zu geben, was Ernst Reinhold in der zweiten Bearbeitung seiner Metaphysik über „das Hervorgehen der rationalen Erkenntnißsphäre aus der empirischen“ S. 78 — 189 sagt.

die Vorstellung Schellings zu sein. Ein Anderes aber ist, wofür ihn der Verfasser hält, und wiederum ein Anderes, wofür wir ihn halten müssen, auf dem Standpunkte nämlich, auf den wir uns stellen, auf dem Standpunkte der Offenbarung, dem auch die negative Philosophie, soll sie eine wahre sein, nicht widersprechen darf. Nun gilt aber auf dem von uns eingenommenen Standpunkte der Ausspruch: „Der Ewiglebende gab Niemanden das Vermögen, seine Werke auszusprechen"[1]), womit gesagt ist, es sei dem Menschen nicht gegeben, den Weltbegriff in der Einheit und Totalität seiner Momente zu fassen und auszusprechen. Während diesem Ausspruche der Schrift jede ihre rechtmäßigen Grenzen nicht übersteigende Philosophie ihre Zustimmung giebt, stellt sich eine Theorie nothwendig als unwahr dar, welche von sich behauptet, eine apriorische Stellung gegen das Sein in der Art anzunehmen, daß sie lediglich durch sich selber, ohne alle Erfahrung, zum Inhalte alles wirklichen Seins gelange. Die auf dem menschlichen Standpunkte unwahre Vorstellung wird aber mit Einmal eine wahre, wenn wir uns auf den göttlichen stellen, d. h. wenn wir von Gott gelten lassen, was vom Menschen gelten soll. Denn in der That kann ein reiner Apriorismus, der den ganzen Weltinhalt in sich aufnehmen will, nichts anderes sein, als die ewige göttliche Idee von der Welt, der κοσμος νοητος, die intelligible Welt, in der mit dem göttlichen Denken auch das göttliche Wollen vereint ist. Denn was von oder an der Welt nicht in der reinen Vernunft aufgehen will, das Irrationale an den Dingen, wie es Schelling nennt, das eben ist aus dem Willen des persönlichen Gottes. Wie daher Schelling an einem andern Orte sagt: „Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes,

---

1) Sirach, 18, 3.

nicht nach einer abstracten Nothwendigkeit [1]); so geben wir diesem eben so scharf- als tiefsinnigen Ausspruche unsern vollsten Beifall, glauben aber, daß er sich mit den Schellingschen Bestimmungen über den reinen Apriorismus nicht mehr vereinbaren lasse; denn will dieser durch sich selber zum Inhalte alles wirklichen Seins gelangen, so darf von diesem Inhalte nicht abgestreift sein, was in der reinen Vernunft nicht aufgeht, weil es Werk nicht dieser, sondern des Willens des persönlichen Gottes ist.

Nach diesen Bemerkungen gehen wir in die negative Philosophie selbst näher ein. Den Hauptinhalt derselben bildet die Lehre von den Potenzen oder Möglichkeiten, deren neben einer Menge abgeleiteter Möglichkeiten und Mittelpotenzen vorzüglich drei angenommen werden.

Die Scholastik unterschied zwischen einem möglichen Sein und einem nothwendigen Sein. Das mögliche, oder nur mögliche Sein ist jenes Sein, dem es möglich ist zu sein, possibile esse, dem es aber auch möglich ist, nicht zu sein, possibile non esse; d. h. das nur mögliche Sein kann sein, es kann aber auch nicht sein; es ist folglich das Sein-könnende, aber auch das Nicht-sein-könnende. Als dieses ist es das endliche, das zufällige, accidentelle Sein. Dieses mögliche Sein würde, eben weil es das nur mögliche ist, nie in die Existenz gesetzt worden sein, gäbe es nicht zugleich und vor ihm ein anderes schlechthin entgegengesetztes, d. h. nothwendiges Sein, das, eben weil es das nothwendige, auch das nicht-nicht-sein-könnende Sein ist; dieses aber wird als das göttliche Sein auch die Ursache des endlichen Seins sein, sobald es sich durch seinen Willen dazu bestimmt, d. h. sobald es will, daß das nur mögliche Sein ein wirkliches wird. Das nothwendige Sein ist daher jenes, dem es nicht möglich ist, zu sein oder auch nicht zu sein, sondern ihm kommt wesent-

1) Ueber Freiheit S. 482. 483.

ch zu, sein zu müssen: es ist folglich das sein-müssende Sein. Und dieses eben ist das göttliche Sein [1]).

Ist die von den Scholastikern vorgetragene Lehre die Lehre Schelling's? Diese Frage dringt sich gleichsam von

1) Thomas von Aquin sagt: Tertia via (im Beweise des Daseins Gottes) est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse; cum quaedam inveniantur generari et corrumpi; et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse: quia, quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquod quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum. Summa tot. theolog. P. I. qu. II. art. 3. Und an einem andern Orte: Dicendum quod Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia, quae sit aliud quam suum esse. Quaestt. de verit. qu. III, artic. 1. Alexander von Hales bemerkt: Deum, sive primam et summam essentiam, adeo necessario esse, ut non possit nequidem cogitari non esse, certissimum est. Summa univ. theolog. I. I. qu. III. membr. 3. Duns Scotus spricht sich also aus: Procedit autem rerum creatio a Deo, non aliqua necessitate vel essentiae vel scientiae vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. Cum enim res producantur ex suo non-esse, adeoque implicat, quod non sunt necessariae etc. Quaest. univers. tract. de primo rerum principio. qu. IV. art. 4. vgl. Sent. l. I. dist. II. qu. 2.

es aber das letztere wird, geht es über, verwandelt sich, wird ein Anderes, verschwindet in dem Andern als in dem bestimmten Sein, verliert sich in den concreten Gestalten der wirklichen Welt, ohne deßwegen aufzuhören, die unendliche Potenz des wirklichen Daseins zu sein und die bleibende, sich selbst erhaltende Grundlage aller concreten Wesen, alles actu Existirenden.

Wer erinnert sich hierbei nicht der Bestimmungen Hegel's über das reine Sein als über dasjenige, von dem als dem Ersten die Philosophie ihren Ausgang nimmt? „Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann. Wird Sein als Prädicat des Absoluten ausgesagt, so gibt dieß die erste Definition desselben: das Absolute ist das Sein. Es ist dieß die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstracteste und dürftigste. Sie ist die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so daß Gott nur das Reale in aller Realität, der Allerrealste sei"[1]). Und ferner: „Dieses reine Sein ist nur die reine Abstraction, damit das Absolut-Negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist"[2]). Man erkennt leicht, daß dieses reine Sein als die reine Abstraction bei Hegel nichts Anderes ist als Gott, und zwar im Elemente der abstracten Idee, oder Gott als die abstract allgemeine Idee, die sich sofort im Processe ihrer Selbstentwicklung in die Welt der Natur und des endlichen Geistes entfaltet, um in diesen,

---

1) Hegel: Encyklopädie der phil. Wissenschaften. 3te Auflage. Heidelberg 1830. §. 86. S. 100. 101.
2) A. a. O. §. 87. S. 101.

ohne eigentliche und wahre Transcendenz, absoluter Geist zu sein.

Durch diese Berufung auf Hegel wollen wir jedoch der Originalität Schelling's um so weniger entgegentreten, als der Letztere ja selbst zu solchen Vorstellungen Veranlassung gegeben hat, sowohl schon in seiner Identitätsphilosophie, als insbesondere in seiner Abhandlung über die Freiheit. Denn was ist die vorhin besprochene erste Potenz als Hyle anders als der dunkle Grund in Gott, das, was in Gott der Grund der eigenen Existenz und die unbegreifliche Basis der Realität der Dinge ist, behaftet mit der Sehnsucht, sich selbst zu gebären, bewegt von dem lebendigen Triebe eines jedoch blinden und verstandlosen Willens, alles in ihn potentiell Eingeschlossene aus sich hervorzutreiben, in diesem zu sein, zu wirken und sich zu offenbaren? Die erste Potenz ist somit der dunkle Grund, der sich als die gemeinschaftliche Wurzel der Gottheit und der Welt zumal darstellt, die Eine Quelle daher, aus der sie beide hervorfließen, das Meer der Wesen, jene unendliche Urkraft, welche potentiell die wirkliche Gottheit und die wirkliche Welt in sich trägt und darum auch durch unendliche Thätigkeit in dynamischer Bewegung als Geburten aus sich hervorgehen läßt. Eben dieß, daß die erste Potenz die gemeinsame Wurzel der Gottheit und der Welt zugleich ist, gehört als das dem christlichen Bewußtsein nicht Zusagende, ihm vielmehr Widersprechende, mitunter zu den Ursachen, aus welchen die erste Gestalt eine so dunkle und geheimnißvolle ist. Auf sie folgt die

Zweite Potenz. Ist die erste Potenz oder Gestalt die absolute, aber blinde Macht, Alles werden zu können, so wie der absolute, aber bewußtlose Wille, Alles werden zu wollen, wozu in ihm die Potenz liegt; so ist die zweite Potenz oder Gestalt das dieser blinden Macht und diesem bewußtlosen Willen entsprechend Werdende und Gewor-

es aber das letztere wird, geht es über, verwandelt sich, wird ein Anderes, verschwindet in dem Andern als in dem bestimmten Sein, verliert sich in den concreten Gestalten der wirklichen Welt, ohne deßwegen aufzuhören, die unendliche Potenz des wirklichen Daseins zu sein und die bleibende, sich selbst erhaltende Grundlage aller concreten Wesen, alles actu Existirenden.

Wer erinnert sich hierbei nicht der Bestimmungen Hegel's über das reine Sein als über dasjenige, von dem als dem Ersten die Philosophie ihren Ausgang nimmt? „Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann. Wird Sein als Prädicat des Absoluten ausgesagt, so gibt dieß die erste Definition desselben: das Absolute ist das Sein. Es ist dieß die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstracteste und dürftigste. Sie ist die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so daß Gott nur das Reale in aller Realität, der Allerrealste sei" [1]). Und ferner: „Dieses reine Sein ist nur die reine Abstraction, damit das Absolut-Negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist" [2]). Man erkennt leicht, daß dieses reine Sein als die reine Abstraction bei Hegel nichts Anderes ist als Gott, und zwar im Elemente der abstracten Idee, oder Gott als die abstract allgemeine Idee, die sich sofort im Processe ihrer Selbstentwicklung in die Welt der Natur und des endlichen Geistes entfaltet, um in diesen,

---

1) Hegel: Encyklopädie der phil. Wissenschaften. 3te Auflage. Heidelberg 1830. §. 86. S. 100. 101.

2) A. a. O. §. 87. S. 101.

Macht hat, und zwar mit Bewußtsein. Der Geist ist weder reines Seinkönnen noch reines Seinsein, sondern das, was im Sein Seinkönnen und im Seinkönnen Sein ist, als Seinkönnendes seiend, und als Seiendes seinkönnend, eine unerschöpfliche Quelle von Sein, die ganz frei ist, und nicht aufhört, im Sein Potenz zu bleiben. Der Geist schwebt deßwegen frei zwischen dem Sein-können und Nicht-seinkönnen, weil er als das Sichselbstbesitzende das ist, was sein und nicht sein kann, was daher im Stande ist, frei sich zu äussern. Er ist das Sein, welches als actus zugleich Potenz, und umgekehrt als Potenz actus ist. Ja es ist ihm gegeben, im actus Potenz, und im Wollen die Quelle des Wollens zu sein. Der Geist bleibt also fortwährend Potenz, er geht in einem Andern nicht unter, verliert sich nicht in ihm, ist nicht die zur Bestimmtheit fortgehende Unbestimmtheit, denn er ist selbst, und zwar die höchste Bestimmtheit, und zwar diese mit Bewußtsein und Freiheit, nicht bewußtlos und unfrei, wie die Natur. In der ihm zustehenden Macht ist es ihm gegeben, im Sein unbesiegt zu bleiben. So ist er nicht nur das Seinkönnende, sondern auch das Vollendende, so daß mit seinem Eintritt in das Sein das vollendete Sein selbst da ist. Indem aber der Geist das sich selbst besitzende Können ist, so ist im Geiste auch der Schluß der Natur. Während die letztere nur Object ist, ist der Geist auch Subject, und zwar ist er Subject-Object, als Subject auch Object, als Object auch Subject.

Aber schon die letzten Bestimmungen weisen im Denkprocesse über die drei Potenzen hinaus und auf etwas hin, was über ihnen steht als ein Höheres und Höchstes. Dieses noch unbekannte Wesen ist dasjenige, was nicht erst die Möglichkeit in sich trägt, ins Sein übergehen zu können, sondern was als Macht sich darstellt, die gar nicht mehr braucht, ins Sein überzugehen, die das Sein nicht mehr ausser sich hat, weil ihr Seinkönnen ihr Sein selbst ist, mit Einem Wort: die in sich selbst seiende, sich nicht entäussernde Macht,

die, sofern sie existirt, a priori existiren muß, — ein Wesen daher, das, kein Anderes zum Prius habend, dem Sein nicht unterworfen ist, sondern sein Sein in seiner Wahrheit ist. Und dieses Wesen ist das höchste Wesen. Indem sich solchergestalt das reine, negative Denken zum Begriffe dieses höchsten Wesens erhebt, ist das höchste Gesetz des Denkens selbst erfüllt. Potenz und Actus sind jetzt wahrhaft in Einem Wesen vereinigt. Was von Anfang her gewollt worden ist, ist endlich erreicht, der gewonnene Begriff ist der sich selbst besitzende Begriff, und dieser ist der höchste, der Begriff des höchsten Wesens, der Begriff der Gottheit. Aber dieser Begriff existirt in der reinen Vernunftwissenschaft oder negativen Philosophie, die es mit dem Wirklichen noch nicht zu thun hat, nur als Idee. Das höchste Resultat daher, zu welchem es die negative Philosophie als rein apriorische bringt, und mit dem sie bei der positiven Philosophie ankommt, ist die Idee der Gottheit.

So und nicht anders glauben wir die drei Potenzen verstehen zu müssen, so wie die Art und Weise des ganzen Processes, als dessen höchstes Resultat die Idee Gottes als die Idee des Ueberseienden (der ὑπερουσιος des Dionysius Areopagita) anzusehen ist.

Was wir von dem Processe selbst als einem rein apriorischen halten, das haben wir oben schon hinlänglich zu verstehen gegeben, und können jetzt nur noch einige wenige Bemerkungen nachtragen, die es deutlich genug verrathen werden, wie sehr wir durch den nunmehr begriffenen logischen Proceß oder Hergang in unserer Ueberzeugung nur bestärkt worden sind. Jene Ueberzeugung hatten wir aber dahin ausgesprochen, daß ein rein logischer oder schlechthin apriorischer Proceß, durch welchen es ohne alle Vermittlung durch Erfahrung zu einem wahren Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein kommen soll, zu dem Unmöglichen gehöre, daß folglich auch, wenn man glaubt, durch einen solchen Proceß

Macht hat, und zwar mit Bewußtsein. Der Geist ist weder reines Seinkönnen noch reines Seinsein, sondern das, was im Sein Seinkönnen und im Seinkönnen Sein ist, als Seinkönnendes seiend, und als Seiendes seinkönnend, eine unerschöpfliche Quelle von Sein, die ganz frei ist, und nicht aufhört, im Sein Potenz zu bleiben. Der Geist schwebt deßwegen frei zwischen dem Sein-können und Nicht-seinkönnen, weil er als das Sichselbstbesitzende das ist, was sein und nicht sein kann, was daher im Stande ist, frei sich zu äussern. Er ist das Sein, welches als actus zugleich Potenz, und umgekehrt als Potenz actus ist. Ja es ist ihm gegeben, im actus Potenz, und im Wollen die Quelle des Wollens zu sein. Der Geist bleibt also fortwährend Potenz, er geht in einem Andern nicht unter, verliert sich nicht in ihm, ist nicht die zur Bestimmtheit fortgehende Unbestimmtheit, denn er ist selbst, und zwar die höchste Bestimmtheit, und zwar diese mit Bewußtsein und Freiheit, nicht bewußtlos und unfrei, wie die Natur. In der ihm zustehenden Macht ist es ihm gegeben, im Sein unbesiegt zu bleiben. So ist er nicht nur das Seinkönnende, sondern auch das Vollendende, so daß mit seinem Eintritt in das Sein das vollendete Sein selbst da ist. Indem aber der Geist das sich selbst besitzende Können ist, so ist im Geiste auch der Schluß der Natur. Während die letztere nur Object ist, ist der Geist auch Subject, und zwar ist er S u b j e c t - O b j e c t, als Subject auch Object, als Object auch Subject.

Aber schon die letzten Bestimmungen weisen im Denkprocesse über die drei Potenzen hinaus und auf etwas hin, was ü b e r ihnen steht als ein H ö h e r e s und H ö c h s t e s. Dieses noch unbekannte Wesen ist dasjenige, was nicht erst die Möglichkeit in sich trägt, ins Sein übergehen zu können, sondern was als Macht sich darstellt, die gar nicht mehr braucht, ins Sein überzugehen, die das Sein nicht mehr ausser sich hat, weil ihr Seinkönnen ihr Sein selbst ist, mit Einem Wort: die in sich selbst seiende, sich nicht entäussernde Macht,

die, sofern sie existirt, a priori existiren muß, — ein Wesen daher, das, kein Anderes zum Prius habend, dem Sein nicht unterworfen ist, sondern sein Sein in seiner Wahrheit ist. Und dieses Wesen ist das höchste Wesen. Indem sich solchergestalt das reine, negative Denken zum Begriffe dieses höchsten Wesens erhebt, ist das höchste Gesetz des Denkens selbst erfüllt. Potenz und Actus sind jetzt wahrhaft in Einem Wesen vereinigt. Was von Anfang her gewollt worden ist, ist endlich erreicht, der gewonnene Begriff ist der sich selbst besitzende Begriff, und dieser ist der höchste, der Begriff des höchsten Wesens, der Begriff der Gottheit. Aber dieser Begriff existirt in der reinen Vernunftwissenschaft oder negativen Philosophie, die es mit dem Wirklichen noch nicht zu thun hat, nur als Idee. Das höchste Resultat daher, zu welchem es die negative Philosophie als rein apriorische bringt, und mit dem sie bei der positiven Philosophie ankommt, ist die Idee der Gottheit.

So und nicht anders glauben wir die drei Potenzen verstehen zu müssen, so wie die Art und Weise des ganzen Processes, als dessen höchstes Resultat die Idee Gottes als die Idee des Ueberseienden (der ὑπερουσιος des Dionysius Areopagita) anzusehen ist.

Was wir von dem Processe selbst als einem rein apriorischen halten, das haben wir oben schon hinlänglich zu verstehen gegeben, und können jetzt nur noch einige wenige Bemerkungen nachtragen, die es deutlich genug verrathen werden, wie sehr wir durch den nunmehr begriffenen logischen Proceß oder Hergang in unserer Ueberzeugung nur bestärkt worden sind. Jene Ueberzeugung hatten wir aber dahin ausgesprochen, daß ein rein logischer oder schlechthin apriorischer Proceß, durch welchen es ohne alle Vermittlung durch Erfahrung zu einem wahren Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein kommen soll, zu dem Unmöglichen gehöre, daß folglich auch, wenn man glaubt, durch einen solchen Proceß

zu jenem dreifachen Bewußtsein in der That gekommen zu sein, dieser Glaube nur auf Selbsttäuschung beruhen könne.

Schon vor allem bewußten Streben nach philosophischem Erkennen ist unser Geist in seinem Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein durch die lebendige Wirklichkeit dergestalt vermittelt, daß diese That der Vermittlung in ihrem Einflusse unmöglich je aus dem Bewußtsein verschwinden kann. So sehr daher der Apriorismus glaubt, in sich selber sich concentriren zu können, immerhin bleibt das nachhaltige Wirken des Resultates jener vorausgegangenen Vermittlung beim Selbst-, Welt- und Gotterkennen ein mitbestimmender Factor, und eben darum hört der Proceß durch das im Hintergrunde seiende unvertilgliche Bewußtsein auf, ein rein logischer zu sein. Damit ist auch das fortgehende Streben des Philosophen zu erklären, den apriorischen Proceß so sich verlaufen zu lassen, daß er in seinen Resultaten mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ein Streben, das, auch noch so versteckt, dennoch sichtbar genug wird. Ja noch mehr: während der Philosoph thut, als halte er bei seinen apriorischen Constructionen das Auge für die lebendige Wirklichkeit verschlossen, ist in der That wenigstens das eine für die Welt der concreten Dinge beständig geöffnet. Die Behauptung eines rein apriorischen Processes hat aber auch noch manches Andere gegen sich. Es herrscht in der That hierbei die Voraussetzung, es gebe ein Denken ohne ein Denkendes, einen Denkproceß somit ohne einen denkenden Geist (dieß gibt es so wenig als eine Gottheit ohne Gott). Diese Voraussetzung zerfällt aber in sich selber, denn so nothwendig der Geist als vernünftiger denkt, so nothwendig ist auch das Denken überall die Thätigkeit eines vernünftigen Geistes, darum ist der Gedanke ein **Erzeugniß** des Geistes. Und ferner: so nothwendig das Denken ein Denken des vernünftigen Geistes ist, so nothwendig ist auch das Bewußtsein des denkenden Geistes zunächst ein Bewußtsein des Geistes um sich selber als um ein leben-

dig Wirkliches. Der bewußte Geist ist Subject-Object, aber er ist dieses als etwas Concretes, Wirkliches. Hat sich aber, wie wir oben gesehen haben, das Selbstbewußtsein an der Natur vermittelt; so ist in das Denken fortwährend auch dieses eingeschlossen. Und so sind die beiden von Schelling gefundenen Potenzen, Natur und Geist, auch nur als in der Erkenntniß Haftendes, als bloße Begriffe, Gedankenbilder, als reine Möglichkeiten, nicht die reinen Producte des logischen Denkens, sondern Resultate eines Processes, in welchem reine Vernunft und Erfahrung als gleich sehr berechtigte Factoren gewirkt, und zwar zusammen gewirkt haben. Steigen wir aber auf der Wesenleiter noch weiter, und zwar zum Begriffe der Gottheit auf; so ist auch dieser Begriff, die Idee der Gottheit, nicht ein Apriorisches, sofern das Apriorische dem Logischen gleichgehalten wird, sondern die Idee der Gottheit ist ein Metaphysisches, näher Ontologisches. Indem wir der Idee der Gottheit diese Stelle anweisen, wollen wir nur sagen, daß sie ein der menschlichen Natur angeborenes, principienhaftes, dem Geiste folglich wesenhaftes Erkennen, und eben deßwegen kein bloßes logisches Ding sei. Die geistige Natur des Menschen ist mit der Idee der Gottheit behaftet, sie kann daher nicht anders, sie muß die Gottheit setzen, so daß wir uns dahin zu bestimmen haben, der menschliche Geist sei vermöge seiner innern Natur nothwendig ein die Gottheit setzendes Wesen. Dieses gottsetzende Princip im Menschen ist das Transcendentale der menschlichen Natur, und dieses wiederum dasjenige, wodurch die Menschheit gerade in ihrem wahrsten, tiefsten Wesen und in ihren höchsten Strebungen erklärt wird. So aber schließt die menschliche Natur eine göttliche Offenbarung, d. h. eine Offenbarung Gottes, in sich ein, und Offenbaren ist das Wesentliche dessen, was wir oben aussprechen wollten. Denn die menschliche Natur trägt in der angebornen Idee der Gottheit eine Gottesoffenbarung unmittelbar schon in sich. Die Idee der Gottheit ist daher kein logisches Ding,

möglich, während, was nur möglich ist, noch nicht wirklich ist. Möglichkeit und Wirklichkeit heben sich auf in der Nothwendigkeit, denn was nothwendig ist, ist auch möglich und wirklich; es kann nicht nicht sein. Möglichkeit aber, Wirklichkeit und Nothwendigkeit heben sich auf in der Freiheit als in dem Höchsten, denn das Freie ist nicht nur möglich und wirklich, sondern es ist auch nothwendig, sofern es das Seinkönnend-Seinmüssende zumal ist. — Ist aber, sagen wir nun, das Mögliche nur das, was sein kann, was aber auch nicht sein kann; so kann diejenige Potenz, die das Seinmüssende und das Seinkönnend-Seinmüssende ist, nicht mehr Möglichkeit genannt werden, denn sonst hörte der Begriff des Möglichen eben so auf wie der des Wirklichen, des Nothwendigen und des Freien.

Wir wollen jedoch diesen Punkt nicht weiter urgiren, da ja der Sinn der Rede auch der sein kann und ohne Zweifel wirklich ist, es sei auf dem apriorischen Wege zu bestimmen, ob das Nothwendige und Freie zu dem Möglichen gehöre, ob es daher möglich sei, daß Natur und daß Geist ist, ob diese zum Reiche des Denkbaren gehören. Aber freilich eben dadurch, daß die Frage so gestellt wird, wendet sich die alte Blöße des Apriorismus aufs Neue hervor, weil die Antwort gründlich nicht gegeben werden kann, ausser man schaue auf die wirkliche Natur und den wirklichen Geist.

Bei so bewandten Umständen wäre die Frage nicht am unrechten Orte, ob Schelling nicht besser gethan hätte, in seinen apriorischen Bestimmungen geradezu von dem Wesen und der Natur der Idee auszugehen, welche nicht nur ewig ist, sondern in ihrer Ewigkeit auch Denken und Sein in sich schließt, dabei aber auch noch auf gleiche Weise das Wollen setzt, durch welches der Denkinhalt in das reale Sein übergetragen wird, ein Moment, das sofort den Uebergang gebildet hätte von der negativen in die positive Philosophie. Aber auch die Gliederung der Weltcreatur hätte sich aus dem Wesen und der Natur der Idee leicht ergeben: denn der Idee,

vermittelt sei, eben diese Wahrheit, sagen wir, macht den reinen Apriorismus zur Unwahrheit. Das ist denn auch der Grund, warum der letztere für nothwendig findet, sich mit Abstractionen herumzuschlagen, die am Ende doch nur Wahrheit unter der Voraussetzung haben, daß dasjenige vorher wahr ist, wovon sie nur die Abstractionen, die abgezogenen Begriffe sind. Das ist daher auch ganz der Fall in der negativen Philosophie Schelling's, und zwar mit dem, was er das Seinkönnende, das Seinmüssende, und das Seinkönnend-Seinmüssende nennt, von welchen drei Momenten weiter gesagt wird, daß sie dem unvordenklichen Sein als eigentlich Seinsollende erscheinen, und daß es ausser denselben nichts Anderes gebe. Allerdings haben diese Abstractionen Wahrheit, aber nur indem sie sind, was sie sind, Abstractionen von Wirklichkeiten, so daß die Wahrheit nicht in der Abstraction selbst als solcher, sondern eben nur in der lebendigen Wirklichkeit zu suchen ist, von der sie der Begriff, das abgezogene Gedankenbild ist. Die ganze Bedeutung des Seinkönnenden (des Möglichen) liegt daher in dem, was sein kann, aber auch nicht sein kann, die ganze Bedeutung des Seinmüssenden in dem, was sein muß, was daher nicht nicht sein kann, und die ganze Bedeutung des Seinkönnend-Seinmüssenden in dem, was eben so sein kann als sein muß. Wird daher dieses Verhältniß zwischen der Abstraction und der Wirklichkeit nicht beachtet, so ist das Philosophiren kein wahres mehr, sondern ein Philosophiren in leeren Worten und Bildern.

Noch etwas möchte über die Potenzen nachzutragen sein. Schelling nennt sie Möglichkeiten. So weit es hieher gehört, sind vier Kategorien von einander zu unterscheiden: die der Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Nothwendigkeit und der Freiheit. Diese haben aber das Verhältniß zu einander, daß jede vorausgehende in der nachfolgenden und in allen nachfolgenden sich aufhebt. Die Möglichkeit hebt sich auf in der Wirklichkeit, denn was wirklich ist, das ist auch

möglich, während, was nur möglich ist, noch nicht wirklich ist. Möglichkeit und Wirklichkeit heben sich auf in der Nothwendigkeit, denn was nothwendig ist, ist auch möglich und wirklich; es kann nicht nicht sein. Möglichkeit aber, Wirklichkeit und Nothwendigkeit heben sich auf in der Freiheit als in dem Höchsten, denn das Freie ist nicht nur möglich und wirklich, sondern es ist auch nothwendig, sofern es das Seinkönnend-Seinmüssende zumal ist. — Ist aber, sagen wir nun, das Mögliche nur das, was sein kann, was aber auch nicht sein kann; so kann diejenige Potenz, die das Seinmüssende und das Seinkönnend-Seinmüssende ist, nicht mehr Möglichkeit genannt werden, denn sonst hörte der Begriff des Möglichen eben so auf wie der des Wirklichen, des Nothwendigen und des Freien.

Wir wollen jedoch diesen Punkt nicht weiter urgiren, da ja der Sinn der Rede auch der sein kann und ohne Zweifel wirklich ist, es sei auf dem apriorischen Wege zu bestimmen, ob das Nothwendige und Freie zu dem Möglichen gehöre, ob es daher möglich sei, daß Natur und daß Geist ist, ob diese zum Reiche des Denkbaren gehören. Aber freilich eben dadurch, daß die Frage so gestellt wird, wendet sich die alte Blöße des Apriorismus aufs Neue hervor, weil die Antwort gründlich nicht gegeben werden kann, ausser man schaue auf die wirkliche Natur und den wirklichen Geist.

Bei so bewandten Umständen wäre die Frage nicht am unrechten Orte, ob Schelling nicht besser gethan hätte, in seinen apriorischen Bestimmungen geradezu von dem Wesen und der Natur der Idee auszugehen, welche nicht nur ewig ist, sondern in ihrer Ewigkeit auch Denken und Sein in sich schließt, dabei aber auch noch auf gleiche Weise das Wollen setzt, durch welches der Denkinhalt in das reale Sein übergetragen wird, ein Moment, das sofort den Uebergang gebildet hätte von der negativen in die positive Philosophie. Aber auch die Gliederung der Weltcreatur hätte sich aus dem Wesen und der Natur der Idee leicht ergeben: denn der Idee,

sofern sie blos innerlich und äusserlich bestimmtes Sein ist (das rein Nothwendige), entspricht die vernunft- und freiheitslose Natur; der Idee, in wiefern in ihr Denken und Wollen gesetzt ist, entspricht der Geist; der Idee aber, sofern in ihr Gedanke, Wille und bloßes Sein zugleich enthalten ist, entspricht der Mensch, der die Synthese von Geist und Natur ist. — Wir deuten übrigens diesen Punkt hier nur an, da wir ihn anderwärts schon umständlicher besprochen haben[1]). Auf diesem Standpunkte, d. h. auf dem Standpunkte der Idee, würde es Schellingen unmöglich geworden sein, die oben beschriebene erste Potenz zu setzen, die wir sowohl nach der philosophischen als nach der christlichen Anschauung für etwas in sich Unwahres und selbst Unnatürliches halten müssen. Doch über diese Potenz bald Mehreres.

Nehmen wir alles bisher über den Apriorismus Bemerkte zusammen, so dürfen wir gerade am allerwenigsten Anstand nehmen, in Schelling's Worte, wiewohl in einem andern Sinne, einzustimmen, die sich dahin aussprechen, daß die negative Philosophie erst Philosophie in Beziehung auf die positive werde. Zu der letzteren wollen wir uns hiermit nun wenden.

Nach einigen einleitenden Worten beginnt Schelling damit, daß er sagt: „Gott sei das an und vor sich selbst Seiende, d. h. er existire vor sich selbst, vor seiner Gottheit. So sei er das geradezu vor allem Denken Blindseiende. Dieses blinde Sein sei das nothwendige Sein, das nothwendige Sein sei allein das Seinkönnen des höchsten Wesens. Das Blindseiende sei nun das, was keiner Begründung bedürfe, weil es allem Denken zuvorkomme. So fange also die positive Philosophie mit dem ganz Begrifflosen an, um es a posteriori, als Gott, begreiflich und zum im-

---

1) In unserer Philosophie des Christenthums. 1. Bd. S. 821. 831–846. 908–910.

stimmt sich das Schaffen Gottes als Selbstentäusserung" [1]). Eine ganz eigenthümliche, der Schellingschen mehr als blos verwandte Ansicht hat aber schon zu seiner Zeit Meister Eckart vorgetragen. Er unterscheidet zwischen Gottheit und Gott. Die Gottheit ist gleichsam nur die göttliche Potenz, die göttliche Anlage, als diese aber die verborgene Finsterniß (der dunkle Grund), durch welche Gott sich selbst noch nicht offenbar ist, sich selbst nicht kennt. Gott als bloße Gottheit existirt somit blos potentia, nicht actu. Erst durch die Offenbarung erhebt sich die Gottheit zur Würde Gottes; allein diese Offenbarung ist nichts Anderes als Selbstobjectivirung Gottes durch die Welt, welche der Sohn Gottes ist [2]).

Alle diese und ähnliche Vorstellungen weist das Christenthum schlechthin als falsche ab, indem es weder eine ewige Materie, noch Gott als die materielle Grundlage der Welt kennt. Weiß es nun eine Urmaterie; so ist dieß allein die von Gott geschaffene erste Materie, der gestaltlose Stoff (das Werk des ersten Schöpfungstages), aus welchem Stoffe Gott sofort die Welt ausgestaltet, was nach der ursprünglichen unmittelbaren Lebenssetzung die auf sie folgende Lebensvermittlung ist, welche in den auf die eigentliche Schöpfung noch folgenden Tagewerken vor sich ging [3]).

Sollte indeß der ganze Begriff von der Hyle nur in der Bedeutung eines Symbolischen vor uns stehen; so würde in jedem Falle doch der Begriff von der Entwicklung der Gott-

---

1) Daumer: Züge zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte. S. 1.

2) Ueber sein weiteres System vgl. unsere Philos. des Christenthums. 1. Bd. S. 641—654.

3) Augustin. Conf. l. XII. c. 3. vgl. c. 2. 5. Gregor. Magn. Moral. XXXII, 12. n. 16. Isidor. de ordine creatur. c. 8. Petr. Lombard. Sent. lib. II. dist. c.

das sei durch ihn aus Nichts erschaffen [1]). Aus dieser dem Christenthum eigenthümlichen Vorstellung ist es zu erklären, warum Jeder für einen Irrlehrer erklärt wurde, der dahin sich aussprach, Gott habe sein eigenes Wesen zum materiellen Stoff der Welt gemacht. Zu diesen gehört Amalrich von Chartres, der behauptet, Gott sei das Wesen und Sein aller Creaturen [2]). Wie aber dieses näher zu verstehen sei, hat in der ganzen eigenthümlichen Bestimmtheit sein Schüler David v. Dinanto an den Tag gegeben, der die Gottheit als das materielle Princip von Allem (principium materiale omnium) erkannte [3]), mit der nähern Erklärung, daß Gott dieses Princip sei in der Eigenschaft der ersten Materie (materia prima) der alten Philosophie [4]). Wenn Wykleff zu seiner Zeit an diese Lehre mehr als blos anstreift; so haben sie in der neuesten Zeit Weiße und Daumer mit wenig Modificationen wiederholt: Weiße, der, die Schöpfung aus Nichts bei Seite setzend, sich dahin ausspricht, Gott mache seine eigene Thätigkeit zur Materie der Schöpfung, er setze sich selbst als den Grund des (creatürlichen) Daseins, indem die Creatur sich aus dem Wesen ihres Schöpfers wie aus einer Basis herausarbeite [5]): Daumer, der sich offen so ausspricht: Um Anderes, als er uranfänglich und vorschöpferisch selber ist, hervorzubringen, hat das göttliche Wesen keinen andern Weg, als sich selbst zu diesem Andern zu machen, seinen eigenen Geist daran zu setzen, und sich in seinem Werke zu verlieren; hiedurch be-

---

1) De libero arbitrio. l. I c. 2 (al. 5). vgl. In Genesin contra Manichaeos l. I. c. 2.

2) Die Belegstellen in unserer Philosophie des Christenthums 1. Bd. S. 633—35.

3) Die Belegstellen a. a. O. S. 637. 638.

4) A. a. O. S. 638.

5) Weiße: Die Idee der Gottheit S. 293 ff.

ker, die die Zeiten nach Nächten zählen, wiewohl es Entstellung ist, wenn man dieß erste Wesen zugleich als das oberste betrachtet. Aber was ist das Wesen der Nacht, wenn nicht Mangel, Bedürftigkeit und Sehnsucht? Denn diese Nacht ist nicht Finsterniß, nicht das dem Licht feindliche, sondern das des Lichtes harrende Wesen, sie ist die sehnsüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener ersten Natur, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, schien das verzehrende Feuer, das, selbst gewissermaßen Nichts, nur ein Alles in sich ziehender Hunger nach. Wesen ist. Daher der uralte Lehrsatz: Feuer sei das Innerste, also auch das Aelteste, durch Dämpfung des Feuers habe sich erst Alles zur Welt angelassen . . . Alles Unterste, unter dem nichts mehr ist, kann nur Sucht sein, Wesen, das nicht sowohl ist, als nur trachtet zu sein" [1]). Dieß sucht Schelling nachzuweisen an der samothracischen Gottheit Axieros, was Hunger, Armuth, und was daraus folge, das Schmachten, die Sucht bedeute [2]), an der platonischen Penia [3]), an der Ceres, deren Wesen ganz auf Sucht gehe [4]), an der Isis [5]), an dem Dis oder Amenthes [6]), an den sogenannten Demetrischen (so nämlich nannten die Athener die Abgeschiedenen, weil man sich die vom Leib und der äussern Welt Getrennten in einem Zustand lauterer Sucht versetzt dachte [7]), ferner: an den Manen, die in hebräischer Sprache die sich

1) A. a. O. S. 12. 13. Kurz zuvor, S. 11, sagt Schelling: „Daß ein schlechthin erstes Wesen, wenn auch an sich überschwengliche Fülle, doch sofern es nichts hat, dem es sich mittheilen kann, als äußerste Armuth, als höchste Bedürftigkeit sich selber erscheinen muß."

2) A. a. O. S. 11.

3) A. a. O. S. 12.

4) A. a. O. S. 13.

5) Ebenda.

6) A. a. O. S. 14.

7) A. a. O. S. 14.

sehnenden, die verlangenden heißen [1]), und endlich an Bruchstücken phönizischer Kosmogonien. „Eine derselben (sagt Schelling) setzt über alle Güter die Zeit, die, weil das gemeinschaftlich Befassende und gleichsam Tragende aller Zahlen, selber nicht zählt, noch für eine Zahl gilt; ihr zunächst aber, also als erste Zahl, nennt sie die schmachtende Sehnsucht. Ein anderes Bruchstück phönizischer Kosmogonie, dem das Zeichen hoher Alterthümlichkeit an der Stirne geschrieben steht, drückt sich so aus: Zuerst war der Hauch einer finstern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für sich grenzenlos. Als aber der Geist von der Liebe gegen die eigenen Anfänge entbrannte, und eine Zusammenziehung entstand, wurde dieses Band Sehnsucht genannt; und dieß war der Beginn der Erschaffung aller Dinge. Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen sich selbst, ein sich selber Suchen gesetzt, das hieraus entstehende Band ist wieder, nur die gleichsam verkörperte, Sehnsucht und der erste Anlaß zur Erschaffung aller Dinge" [2]).

Die zweite samothracische Gottheit ist Axiokersa. Diese erklärt Schelling für die Ceres. Axiokersa ist aber auch die Persephone. „So dient (fährt Schelling fort) dieser Name nur als neuer Beleg des auch sonsther Bekannten, daß Proserpina nur Ceres, die Tochter nur die Mutter ist in einer andern Gestalt, und auch wohl ihre Namen, wie oft ihre Bilder verwechselt worden. Zauber aber oder Zauberin — denn dieß bedeuten die Wörter — kann sowohl Demeter als Persephone genannt werden. Denn als Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen Natur erkennen, ist Ceres die bewegende Kraft, durch deren unablässiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird. Aber die ursprünglich gestaltlose, darum in ihrem Tempel zu

1) Ebenda.
2) A. a. O. S. 15.

Rom als Vesta bildlos und in der reinen Flamme verehrte, Gottheit nimmt in Persephone Gestalt an, und diese wird erst eigentlich der lebendige Zauber, gleichsam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft ist ... Zauberin ist Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Dasein, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt eben als erstes Glied der vom Tiefsten bis ins Höchste gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette. Persephone heißt auch Maja, eine Name, der an Magia vielleicht mehr als nur erinnert" [1]).

Indem Schelling später die von ihm abgehandelten Gottheiten nicht in ab- sondern in aufsteigender Ordnung darstellt [2]), bestimmt er sich dahin: „Die aufsteigende Reihe verhält sich so: Das Tiefste Ceres, deren Wesen Hunger und Sucht, und die der erste entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins ist. Die nächste Proserpina, Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren Natur; dann Dionysos, Herr der Geisterwelt. Ueber Natur und Geisterwelt das die beiden sowohl unter sich als mit dem Ueberweltlichen Vermittelnde, Kadmilos oder Hermes. Ueber diesen allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg. Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchsten sie alle beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufsteigendes System war die kabirische Lehre." [3])

Jene untern Gottheiten nennt Schelling kurz zuvor nicht sowohl göttliche, als gottwirkende, theurgische Naturen, und fährt dann fort: „Wenn also jene vorangehenden Persönlichkeiten weltliche Gottheiten sind, so ist der Gott, zu dem sie die Führer und Leiter sind, der überweltliche Gott, der

1) A. a. O. S. 17. 18.

2) A a. O. S. 21. 25.

3) A. a. O. S. 27. 28.

Gott, der sie beherrscht und dadurch Herr der Welt ist, der Demiurg oder im höchsten Sinne Zeus" [1]). Und später, gleichsam in einer Schlußfolge: „Die ersten Kabiren also waren magische, oder bestimmter zu reden, theurgische, die höhern Götter zur Wirkung bringende Kräfte oder Naturen. Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Folge üben sie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun stehen auch die durch sie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in einer magischen Verbindung" [2]). Um aber gleichsam seine Totalanschauung hierüber auszusprechen, sagt der Verfasser: „Darstellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitenden Lebens, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Ueberwirkliche unabläßig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefsten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren" [3]).

Und eben diese Lehre ist es, von der Schelling glaubt, sie sei „ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums" [4]). Er ahnet hinter den Bestimmungen der Mythologie der verschiedenen Völker ein „Ursystem, das, älter als alle schriftlichen Denkmäler, die gemeinschaftliche Quelle aller religiösen Lehren und Vorstellungen ist" [5]), und glaubt auf gleiche Weise von der jüdischen Philosophie, der Kabbala, „daß sie Trümmer und Ueberbleibsel jenes Ursystems enthalte, das der Schlüssel aller religiösen Systeme sei, und daß die Juden nicht ganz unwahr reden, wenn sie die Kabbala für Ueber-

1) A. a. O. S. 27.
2) A. a. O. S. 37.
3) A. a. O. S. 39. 40.
4) A. a. O. S. 41.
5) A. a. O. S. 87.

lieferung einer Lehre ausgeben, die ausser der in den schriftlichen Urkunden vorhandenen, geoffenbarten (eben darum offenbaren), als umfassenderes aber geheimes, nicht allgemein mitgetheiltes noch mittheilbares, System vorhanden war" [1]).

Man sieht, Schelling setzt ein großes Ursystem von Wahrheiten voraus, von dem nachmals nur Trümmer sich erhalten haben; „da übrigens das Dasein eines solchen Ursystems, das, älter als alle schriftlichen Denkmäler, die gemeinschaftliche Quelle aller religiösen Lehren und Vorstellungen ist" [2]); so hofft Schelling, es werden wissenschaftliche Forschungen eintreten, die nicht nur einen Theil, sondern das Ursystem selbst in seiner Ganzheit herzustellen suchen werden [3]).

Was aber gegenwärtig für uns das Wichtigere ist, das ist die keinem Zweifel unterworfene Gewißheit, daß Schelling's eigenes System nur diesem Gebiete der Anschauung angehört, deßwegen beginnt auch seine Lehre mit dem Blindseienden, mit der blinden Sucht oder Sehnsucht, die entbrannte oder entzündete Sucht, Hunger nach Wesen ist. Dieses Blindseiende, Sehnsuchtentbrannte, nach Wesen Hungernde, sich selber Suchende verbirgt aber in sich zugleich eine Kraft, die aus der ersten Unentschiedenheit Alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung bringt, in Folge dessen alles das, was in dem ursprünglichen Chaos Unbestimmtes und Unentschiedenes ist, diesem Zustande entrissen, und in den der Bestimmtheit und Entschiedenheit übergesetzt wird. Anfänglich erscheint Alles nur in der Form der bloßen Potenz, die aber hier keine abstracte, unlebendige Möglichkeit mehr ist, sondern eine das wirkliche Leben in sich tragende und dieses zu seinen concreten Gestalten auswirkende Potenz, eine Potenz, die darum gott- und weltwirkend, oder vielmehr Gott und Welt aus

1) A. a. O. S. 108.
2) A. a. O. S. 87.
3) A. a. O. S. 87.

dem Unbestimmten, Unentschiedenen herausſetzend und aus-
wirkend iſt.

Damit ſind wir zu dem Punkte wieder zurückgekehrt, den
wir oben deßwegen verlaſſen haben, um ihn aus der Ab-
handlung über die Gottheiten von Samothrace zu beleuchten.
Daß in der poſitiven Philoſophie ſich die drei Potenzen wie-
derholen, aber nicht mehr als nur mögliche, ſondern wirklich
ſeiende, iſt noch in unſerer Erinnerung, und bereits haben
wir dieß an der erſten Potenz geſehen. Gott, der nicht zu-
fällig exiſtiren kann, muß, wenn er exiſtirt, das An- und
Vorſichſelbſtſeiende ſein, das ſomit, was ſelbſt vor ſeiner Gott-
heit iſt. Als dieſe erſte Potenz im göttlichen Weſen er-
kennt nun die poſitive Philoſophie das unvordenkliche Sein,
die nothwendige, allem Begriffe vorausgehende, und dadurch
transcendente abſolute Exiſtenz Gottes, mit der nähern Be-
ſtimmung, daß dieſe Potenz das Blindſeiende iſt. Hier
erhält allerdings das Unvordenkliche und Transcendente eine
beſondere Ausdeutung: denn unvordenklich iſt, was noch nicht
für den Begriff iſt, transcendent aber, was blindſeiend, d. h.
auch wiederum nicht für den Begriff oder im Begriffe iſt.
Jene erſte Weiſe zu ſein, iſt aber der Gottheit unangemeſſen;
aus dem Blindſeienden und Starrnothwendigen muß daher
Gott, um wahrhaft lebendig zu ſein, heraustreten. Damit
aber dieß geſchehe, iſt eine Vorausſetzung zu machen, und
zwar die, daß in Gott die Möglichkeit wohne, ein Ande-
res von dem zu ſein, was ſein unvordenkliches Sein iſt.
Und dieſe lebendige Möglichkeit, ſich als das Andere *ſeiner*,
oder, ſeine reine Thätigkeit als eine ſeiende oder vielmehr als
ein Seiendes zu ſetzen, iſt die zweite Potenz. Dadurch
aber, daß Gott dieſe Möglichkeit iſt, zeigt es ſich, daß er der
vom Sein und vom Nichtſein Freie iſt, und eben dadurch,
erweist er ſich als dritte Potenz, die eben die lebendige
Möglichkeit iſt, ſich als Freies zu ſetzen, welches als Sein-
und-nicht-ſein-Könnendes der Geiſt iſt. In dieſen drei Po-
tenzen iſt Gott perſönlich. Denn darin, Herr zu ſein

über ein Sein, besteht eben ihrem Begriffe nach die Persönlichkeit. Die Potenzen selbst aber entstehen nicht nach einander, sondern sind zumal; eben so wenig involvirt der Begriff der zweiten Potenz, die in Gott seiende Möglichkeit nämlich, ein Anderes aus sich zu erzeugen, eine Art von Nothwendigkeit. Gott wäre Herr eines von ihm verschiedenen Seins, auch wenn er ein solches nicht wirklich hervorgebracht hätte. Damit ist ausgesprochen, daß die Weltschöpfung nicht nothwendig war, wenn auch nicht geläugnet werden soll, daß in Gott ein Bedürfniß ist, erkannt zu werden.

Das aber ist das Eigenthümliche und Wesentliche der Gottheit, die Einheit der drei Potenzen zu sein. So ist er der All-Eine, und daß er dieses wirklich ist, darin besteht die Wahrheit des Monotheismus, welcher, als das wahre und rechte System, dem Pantheismus näher steht als dem Theismus, der durch den Pantheismus erst hindurchzugehen und ihn zu überwinden hat. Wie aber der All-Eine, so ist Gott auch der Dreieinige. Und zwar ist der Gott der Dreieinige durch die Weltschöpfung. Denn dadurch, daß die drei Potenzen ein ihnen entgegenstehendes Sein überwunden haben, und aus dieser Ueberwindung, der Spannung des Processes in sich selber zurückgekehrt sind, sind sie Personen geworden. Indem es aber Ein und dasselbe Sein ist, das der Vater dem Sohne gibt, und dieser als überwundenes ihm zurückbringt, dasselbe aber auch beim Geiste Statt findet; so sind nicht drei Götter, sondern Ein Gott; daher ist auch das wahre System nicht Tritheismus, sondern Monotheismus.

Was ist aus dieser Lehre Schelling's deutlicher, als daß der dargestellte Proceß, in welchem die drei Potenzen einerseits die Welt produciren, andererseits aber selbst erst werden, was sie noch nicht sind, Personen nämlich, ein kosmotheogonischer Proceß ist? — Das ist aber auch der Punkt, auf den in der Beurtheilung Schelling's Alles ankommt,

denn es entscheidet eben so über den christlich n Charakter a's über die innere Wahrheit des neuen Systems.

Um aber in jeder Hinsicht unser letztes Urtheil zu begründen, finden wir für gut, in das System, so weit es in Kürze schon dargestellt ist, noch Einmal zurückzugehen, um in der Erklärung nichts zu überspringen, was für Manchen, dem eine solche Erklärung nothwendig ist, nur wünschenswerth sein kann. Es soll hiebei zugleich uns unbenommen bleiben, geschichtliche Erscheinungen zur Orientirung und Erläuterung mitzunehmen.

Gott ist nach der bisherigen Darstellung vorzugsweise das Freie, oder der Freie. Die Freiheit Gottes, der die Einheit der drei Potenzen und so der All-Eine ist, besteht aber darin, daß es dem höchsten Wesen möglich ist, entweder die erste oder die zweite Potenz zu sein, entweder die erste zu bleiben oder auch die zweite zu werden, und selbst, wenn es die zweite bereits geworden ist, als die erste sich wiederum zu setzen und so in die erste Gestalt wieder zurückzukehren. Dadurch, daß Gott als Geist, und zwar als existentieller Geist, die Einheit der beiden ersten Potenzen, und so Einheit von Gegensätzen ist, werden die beiden Gegensätze in Spannung gesetzt und in Spannung erhalten. Er selber, als das über sie hinausliegende Höhere, ist der Herr dieser Gegensätze, der sie, als unter ihm stehend, mit der Macht seines Wesens beherrscht. Diese Macht besteht aber darin, daß Gott Alles selbst ist; die Macht des göttlichen All- oder Allesseins ist die Macht der göttlichen Allherrschaft. Die Freiheit des göttlichen Wesens aber ist die lebendige Möglichkeit, wonach es bei Gott steht, dieses oder jenes zu sein, die Spannung in sich zu setzen und aufzuheben, ohne sich dabei etwas zu vergeben, ohne sich dadurch zu verlieren, daß er in irgend einer Gestalt aufginge, absorbirt oder auch nur festgehalten würde. Durch die eben bezeichnete Freiheit wird das Leben Gottes ein wahrhaft göttliches Leben, so wie in der geschilderten All-Einheit und Dreieinigkeit das wahre

und vollständige Wesen der Gottheit besteht, wovon die meisten Völker wenigstens Ahnungen bewahren. Darin ist auch die Immanenz Gottes in der Welt und zwar in der Art ausgesprochen, daß nicht nur Gott in der Welt fortwährend als ihr Grund bleibt, sondern auch daß die Triplicität der Principien des Absoluten in der Triplicität der wirklichen Welt und der Natur zur Erscheinung kommt, daß jene zu dieser sich verhält wie Grund zur Folge, wie Potenz zur Existenz, so daß in der Wirklichkeit nur ausgeboren ist, was im Schooße des Absoluten verborgen lag. Obschon daher die Hervorbringung der Welt für eine freie That des Schöpfers erklärt wird, so besteht doch das durchaus Eigenthümliche dieses Schöpfungsprocesses darin, daß Gott Alles das, was werden sollte, selbst erst wurde, daß sich Gott mit seinen drei Potenzen selbst einem Processe des Werdens unterwarf, damit der Proceß des Weltwerdens vor sich ginge. Gott, als die Einheit der drei Potenzen, wurde, indem er aus dem Zustande des blos Potentiellen zu dem Zustande der persönlichen Existenz durch einen Proceß sich emporarbeitete, gleichsam selbst eine und zwar die höhere Welt, um als diese sofort in einer zweiten nachbildlichen Welt, der wirklichen, zur Erscheinung zu kommen. Wenn Schelling, noch in der negativen Philosophie stehend, von einer beweglichen Natur des Denkens spricht; so zeigt sich diese Beweglichkeit auch in der Natur des göttlichen Seins, dem es in seiner absoluten Freiheit möglich ist, zwischen den Potenzen und Gestalten sich hin und her zu bewegen, das Erste und das Andere zu sein, ohne in ihm festgehalten zu werden. Das Absolute daher, obschon in die Existenz übergegangen, obschon actu seiend, ist und bleibt deßohngeachtet doch noch immer zugleich Potenz, wodurch es, je nachdem es ihm gefällt, in alle Gestalten übergehen und in allen Gestalten sein und auch nicht sein kann. Eben so ist es Gott möglich, aus dem Grunde in die Existenz, in das bewegliche, thätige Handeln, und aus der Existenz wieder in den Grund

zurückzugehen, Subject und Object zu sein. Aber in der Würde des All-Einen die Grundformen der Potenzen annehmend, nimmt er zugleich die Grundformen alles Seins und Daseins an, ist frei in allem Seienden das eigentliche Leben und das innerste Wesen, entfaltet sich in allen Formen des Daseins und geht als absoluter Grund ewig in die reiche, mannigfaltige Wirklichkeit über, und aus dieser wieder zurück in die eigene Tiefe. So ist er Hyle, Natur und Geist, unterwirft sich aber einem Processe des Werdens, um sich in dem ihm Möglichen zu erkennen, um sich in Allem als das Eine, oder um sich als das All-Eine anzuschauen. Jene absolute Bewegung des göttlichen Wesens in, durch, und zwischen den Potenzen ist also um der Selbstoffenbarung willen; diese ist der Grund wie das Ziel der ewigen Subject-Objectivirung Gottes, welche in so fern eben so Object-Subjectivirung ist, als Gott, wie er als das Subject ewig in das Object übergeht, eben so ewig sich aus dem Object in das Subject zurücknimmt, um Alles in Allem zu sein, und als das Eine in Allem sich zu erkennen. Allein auch die dritte Potenz, Geist nämlich, war Gott schon anfänglich, d. h. er war schon ursprünglich Geist-Potenz, lebendige Möglichkeit, Geist zu sein oder zu werden, wenn er schon nicht entfalteter persönlicher Geist war, was er erst durch die Ueberwindung des conträren Seins werden konnte. Ohne schon anfänglich Geist-Potenz gewesen zu sein, hätte Gott nie zum Entschlusse kommen können, eine Welt zu schaffen. Da er aber als Geist-Potenz sich hiezu entschloß, entschloß er sich auch dazu, in den Potenzen selbst sich zu setzen und zu sein, und einen Proceß der Schöpfung zu bewirken, zu welchem er sich selber als stoffige Grundlage oder als Ansich der creatürlichen Wesen, hergebe. Dieses Ansich, in einen Proceß versetzt, entwickelt sich in der Stufenreihe der Entfaltung zuerst als Natur, welchen Hergang die Naturphilosophie beschreibt; sodann aber, da ja mit den andern auch die Geist-Potenz in den Proceß eingegangen und in ihm enthalten

ist, arbeitet sich durch Gegensatz und Kampf der Geist zum Lichte des Bewußtseins empor, und aus dem ganzen kosmo-theogonischen Prozesse steigt mit der Welt auch der Gott empor. Gott wird also, indem die Welt wird; aber vielmehr noch ist zu sagen, die Welt wird, indem Gott wird, denn mit und in der Entfaltung Gottes ist zugleich schon die reiche Entfaltung einer Welt gesetzt ... Und eben um sich in dieser lebensreichen Potentialität zu erkennen, unterwirft sich Gott einem Processe des Werdens, durch welchen er das, was er an sich ist, auch für sich, d. h. für sein Bewußtsein wird. Das Ansich der Existenz ist die Potenz, das Fürsich der Existenz ist die wahre Existenz Gottes, die Existenz des göttlichen Geistes in absoluter Subjectivität. So hat und weiß sich nun Gott in beidem, im Object und im Subject, er ist die lebendige Einheit von Beidem.

Nun ist auch die Immanenz Gottes in der Welt mit Einmal erklärt, und besser erklärt, als sie oben erklärt werden konnte. Denn die göttliche Immanenz ergibt sich aus der Art und Weise der Weltschöpfung. Er schuf aber die Welt in sich selber, die darum eben so immanent in ihm, als er immanent in ihr ist. Sich selber hervorbringend brachte er die Welt hervor, in ihr schaute er sich selber an, in ihr erkannte er den Schöpfer, der sich selber schafft, sich selber denkend setzte er eine Welt, und darum ist die Welt die That des sich selber in Wirklichkeit setzenden Gottes, den eigenen Ichgedanken verwirklichend brachte er die Welt zur Wirklichkeit, und zwar dieses Alles so, daß er sich selber in den beiden Potenzen, und nicht nur in diesen, sondern auch in der dritten ersah, welche die Einheit der beiden ersten ist, als Geist, der als der Vernünftige aus der Objectivität, in die er eingegangen ist, in die Subjectivität sich wieder zurücknimmt; er geht aber in die Objectivität ein, um in Allem Alles zu sein; er nimmt sich in die Subjectivität zurück, um sich in Allem als das Eine zu erkennen. Darum ist auch die Welt sein Ebenbild; aber diese Welt ist nicht die jetzige Welt, in

der wir leben, sondern die wahre überweltliche, göttliche Welt, die nicht mehr ist, mit Einem Worte: die Urwelt.

Ehe wir auf diese und insbesondere auf den Menschen eingehen, an welchen wir nunmehr vorzugsweise nach der Gedankenreihe Schelling's kämen, möge es uns erlaubt sein, auf Giordano Bruno von Nola zurückzusehen. Dieser hat in seinem philosophischen Gespräche: über die Ursache, das Princip und das Eine[1]), folgende hier maaßgebende Gedanken geäußert:

Schon unter den einleitenden Gedanken finden wir den, daß die thätigen göttlichen Kräfte die Ursubstanz aller Dinge seien[2]). Die erste allgemeine wirkende Ursache aber ist der allgemeine Verstand, der als das erste und Hauptvermögen der Weltseele angesehen wird, welche Weltseele selbst die allgemeine Form des Alls ist[3]). Was ist aber der allgemeine Verstand? Bruno antwortet: Der allgemeine Verstand ist das innerste, realste und eigenste Vermögen, und der potentielle Theil der Weltseele. Er ist ein schlechthin Eines und dasselbe, welches das Weltall erfüllt und erleuchtet, und die Natur unterweiset, die Gattungen und Arten der Dinge so, wie es sein soll, hervorzubringen. Dieser schaffende allgemeine Verstand verhält sich daher gerade so zur Hervorbringung der Dinge, wie sich unser denkender Verstand zur Hervorbringung der besondern Vor-

1) De la Causa, Principio et Uno, mitgetheilt in Opere di Giordano Bruno Nolano, raccolte e publicate da *Adolfo* Wagner. Lipsia, 1830. Vol. I. p. 201—291.

2) De la causa, principio et uno. p. 223. vgl. Rixner und Siber: Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker. V. Heft.

3) Loc. cit. p. 235. Or quanto a la causa effettrice, dico l'efficiente fisico universale essere l' intelletto universale, ch' è la prima e principal facultà de l'anima del mondo, la qual è forma universale di quello.

stellungen verhält [1]). Ohne in die Distinctionen einzugehen, welche Bruno in Absicht auf den Verstand macht, mag hier allein nur in Absicht auf den göttlichen Verstand bemerkt werden, daß er nach Bruno zugleich Alles ist [2]). Daher stimmt Bruno dem Anaxagoras bei, der lehrte: daß Alles in Allem enthalten sei, weil nämlich der Geist, die Seele, oder die universale Form das Innerlichste in allen Dingen sei, und daher aus Allem Alles werden könne [3]). Auf diesem letzten Gedanken ruhet für uns der Hauptaccent, auf dem Gedanken nämlich, daß der göttliche Geist das Innerste aller Dinge sei, und daher Alles zu werden vermöge. Diesen Gedanken erklärt Bruno da weiter, wo er reasumirend den Charakter seiner Lehre in wenig Worten also bezeichnet: Darum wiederhole ich meine Lehre: Wenn, wie es offenbar ist, ein Leben in allen Dingen sich zeigt, so muß auch eine Seele die allgemeine aller Dinge sein, jene Seele nämlich, die durch das ganze All über die gesammte Materie herrscht, und welche, obschon an sich Eine, dennoch nach der Verschiedenheit der Gestaltsamkeit der Materie und der Fähigkeit ihrer thätigen und leidenden Kräfte, verschiedene Gebilde hervorbringt [4]). Wo daher immer nur die belebende

---

1) Loc. cit. p. 235. L' intelletto universale è l' intima piu reale e propria faculta, e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, ch' empie il tutto, illumina l' universo, et indrizza la natura a produrre le sue specie, come si conviene, e cosi ha rispetto à la produzione di cose naturali, come il nostro intelletto a la congrua produzione di specie razionali.

2) Loc. cit. p. 236. Il divino (intelletto) ch' è tutto.

3) Loc. cit. p. 241. Voi mi scuoprite qualche modo verisimile, con il quale si potrebbe mantener l' opinion d' Anassagora, che voleva, ogni cosa essere in ogni cosa, per che, essendo il spirito, o anima, o forma universale in tutte le cose, da tutto si puo produr tutto.

4) Loc. cit. p. 242.

Form ist, da ist gewissermaßen auch schon Alles, wie da, wo die Seele, der Geist und das Leben ist, Alles ist. Denn der Bildner aller Dinge ist der allgemeine Verstand, welcher nach seinen erkennenden Vorstellungen aus dem Schooße der Materie entweder bildet, oder schafft, wobei er aber nicht ein ausser ihm Seiendes zu erbetteln braucht, indem Nichts ausser ihm ist, und seine Kraft selbst das Innerlichste aller Materie erfüllt [1]). Damit ist der Anfang zur Besprechung der Materie gegeben. Die Grundvorstellung des Bruno ist aber: die Materie in Gott sei als der passive Anfang aller Dinge der Grund, woraus Alles werde. Gleichewig und nothwendig mit diesem passiven Grunde ist aber auch der active Grund, der Alles wirkt und hervorbringt; beide jedoch fallen zuletzt in Eins zusammen. An Demokritus und die Epikuräer nämlich anknüpfend, welche lehren, daß die Materie allein das Wesenhafte der Dinge, und zwar die ihnen Bestand gebende Substanz, ja die göttliche Natur selbst sei [2]), entwickelt er diese Lehre bedeutend modificirend, seine eigene. — Diese besteht darin. Es gibt zweierlei ursprüngliche Gattungen von Substanzen, eine formelle und eine materielle. Denn es ist nothwendig, daß einerseits eben sowohl ein erstes absolut und selbstständig Thätiges, in dem alles Vermögen zu wirken wohnt, andererseits aber eine absolut erste Potenz, d. h. ein absolut Erstes als Gegenstand oder Substrat der Thätigkeit, mit dem Vermögen, alles Mögliche zu leiden und aus sich machen zu lassen, angenommen werde, so daß es jenem wesentlich *ist*, alles Mögliche zu wirken, diesem aber, Alles Mögliche zu werden [3]). Soll es daher selbst nicht unmöglich

1) Loc. cit. p. 215.

2) Loc. cit. p. 251. Democrito dunque, e gli Epicurei, i quali quel, che non è corpo, dicono esser nulla, per consequenza vogliono, la materia sola essere la sustanza de le cose, et anco quella essere la natura divina.

3) Loc. cit. p. 251. Troviamo, ch' è necessario conoscere ne la

sein, alles Mögliche zu wirken; so muß etwas als vorhanden vorausgesetzt werden, das Alles werden kann [1]). Dieß nun ist die Materie, Hyle. Aber als diese hat sie für sich noch keine eigenthümliche Form, kann aber alle erhalten durch die Wirksamkeit des Künstlers, d. h. des thätigen und schaffenden Urhebers der Natur. Diese Materie, die alle Form annehmen kann, ist jedoch nichts sinnlich Wahrnehmbares [2]).

Sofort unterscheidet Bruno drei Dinge: 1) Den allgemeinen, allen Dingen eingebornen Verstand; 2) die Alles belebende Weltseele, und 3) das leidende Subject, d. i. die leidende Grundlage oder die Materie [3]). Die Materie selbst aber kann auf zweifache Weise betrachtet werden: zuerst, wie sie Potenz (möglicher Grund des Werdens), und dann, wie sie Subject (Grundlage) ist. Den Pythagoräern, Platonikern und Stoikern gegenüber gibt nun Bruno das Charakteristische seiner Lehre also an: Gewöhnlich theilt man die Materie als Potenz, d. i. als möglichen Grund des Werdens, ein in einen activen und in einen passiven. Von dem ersteren reden wir hier nicht, der letztere hingegen kann eine doppelte Bedeutung haben, eine absolute nämlich und eine relative. In der ersten Bedeutung ist Nichts, dem ein Sein zukommt, dem nicht eben darum auch ein Seinkönnen (e cosi non è cosa, di cui si puo dir l'essere, de la quale non si dica il posser essere), d. i. ein passiver Grund der Möglichkeit des

---

natura doi geni di sustanza: l' uno, ch' è forma: e l' altro, ch' è materia. Per che è necessario, che sia un' atto sustanzialissimo, nel qual è la potenza attiva di tutto, et ancora una potenza et un soggetto, nel quale non sia minor potenza passiva di tutto; in quello è potesta di fare, in questo è posteta di esser fatto.

1) Loc. cit. p. 221.

2) Loc. cit. p. 252.

3) Loc. cit. p. 258.

Werdens, zukommen müßte, und zwar so unbedingt und nothwendig, daß ohne denselben auch kein activer Grund der Möglichkeit könnte gedacht werden; daher denn, wenn der letzte als ewig gedacht werden muß, auch der erste nicht weniger als ewig anzunehmen ist, weil die active Potenz (der Grund, welcher Alles hervorbringt) und die passive Potenz (der Grund, woraus Alles wird) stets einer den andern implicirt, so, daß also am Ende die passive und active Potenz in Eins zusammenfallen (anzi al fine si trova, ch' è tutt' uno et a fatto la medesma cosa con la potenza attiva). Nun ist wohl kein Philosoph oder Theolog, der zweifelte, ob Gott der active Grund aller Dinge sei, durch welchen alle Dinge, die da wirklich sind, wirklich werden. Sage mir aber, ob wohl Gott selbst, der Alles ist, was sein kann, dieses sein würde, wenn er nicht Alles sein könnte? In ihm ist also Wirklichkeit und Möglichkeit dasselbe (in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa); aber nicht also in andern Dingen, welche, obschon sie sind, was sie sein können, doch immer entweder gar nicht sein, oder ganz gewiß auch anders sein könnten (non è cosi ne le altre cose, le quali, quantunque sono quello, che possono essere, potrebbono pero non esser forse, e certamente altro, o altrimenti che quel, che sono), weil keines dieser Dinge Alles ist, was es sein kann; denn was Alles ist, was es sein kann, ist nur allein das Eine, welches in seinem Sein alles andere Sein begreift (quello, ch' è tutto, che puo essere, è uno, il quale ne l'esser suo comprende ogni essere) [1]. Das ist das absolute Princip, das lauter Größe und Großheit, und zwar eine solche Größe und Großheit ist, die Alles ist, was sein kann. Was aber von der Größe gilt, dasselbe gilt auch von allen andern Eigenschaften, die Jemand nennen möchte, als von der Güte, von der Schönheit, von der Macht u. s. w.;

1) Loc. cit. p. 260. 261.

denn auch die Güte ist alle Güte, die sie sein kann, und die Schönheit alle Schönheit, die sie sein kann[1]). Nachdem Bruno beispielsweise von der Sonne gesprochen, fährt er in Absicht auf die göttliche Macht also fort: Die so absolute Macht ist nicht allein das, was die Sonne sein kann, sondern das, was jede Sache ist, und das, was jede Sache sein kann, — die Potenzen aller Potenzen, die Wirksamkeit aller Wirksamkeit, das Leben aller Leben, die Seele aller Seelen, das Sein alles Seins[2]). Absoluter Actus und absolute Potenz fallen in Eines zusammen[3]), und dieß ist ihm die Coincidenz (coincidenza) von Actus und Potenz, auf welche er wiederholt zu sprechen kommt[4]). Während er diese Coincidenz biblisch dadurch auf Gott zurückführt, daß er von einem unzugänglichen Lichte, aber auch von einer unzugangbaren Finsterniß spricht, die beide in Gott wohnen, und wonach das in Gott seiende Licht Eins ist mit der in Gott seienden Finsterniß, wird er nicht müde, die active Potenz als den Grund hervorzuheben, der Alles wirkt, die passive Potenz aber als jenen Grund, aus dem Alles wird. Und daraus folgert er, daß dem Weltall ein erstes Bestand habendes und Bestand gebendes Princip müsse eingebildet sein, das einerseits als actives, d. h. bildendes, und andrerseits stoffisches, d. h. passives und auszubildendes, auszugestaltendes müsse begriffen werden. Und daraus ergiebt sich denn weiter als Folgerung, daß der Substanz nach Alles Eins sein müsse[5]).

---

1) Loc. cit. p. 262.

2) Loc. cit. p. 263.

3) Loc. cit. p. 263. Questo atto assolutissimo, ch' è medesimo che l' assolutissima potenza.

4) Loc. cit. p 263. 264.

5) Onde vorrei inferire, che, secondo tal proporzione, qual è lecito dire, in questo simulacro di quell' atto e di quella potenza, per essere in atto specifico tutto quel tanto, ch' è in

Die Materie nun, als der Grund, aus welchem Alles wird, erhält sofort verschiedene Bezeichnungen und Namen, und zwar, um durch sie dasjenige wenigstens einigermaßen zu charakterisiren, was seiner Natur nach so unbestimmt ist. Diese Bezeichnungen und Namen, von welchen wir nicht einmal alle aufzählen wollen, sind: Chaos, Hyle, Masse, Potenz, Per se non-ens, per se non scibile, indepictum, subjectum, substratum, substerniculum, infinitum, indeterminatum, prope nihil, neque quid, neque quale, neque quantum [1]. Symbol der Materie aber ist das Weib [2]. In dieser Materie nun ist ein Verlangen, ein Streben nach dem, was sie noch nicht hat, nach der Form [3]. Mit Anschließung an Avicebron lehrt sofort Bruno über diesen Punkt aber weiter: Die Vernunft kann nicht begreifen, wie Unterschiede und unterschiedene Wesen entstehen könnten, wenn nicht ein Ununterschiedenes vorausgeht [4]) (ich rede aber von Dingen, die sind, weil ein bloßes Gedankending ein Unding in Hinsicht auf

---

specifica potenza, per tanto che l' universo secondo tal modo è tutto quel, che puo essere, sie che si voglia quanto a l' atto e potenza numerale, viene ad aver una potenza, la quale non è assoluta da l' atto, un' anima non assoluta da l' animato, non dico il composto, ma il semplice. Onde cosi de l' universo fia un primo principio, che medesmo s' intenda non piu distintamente materiale e formale, che possa inferirsi da la similitudine del predetto potenza assoluta et atto. Onde non fia difficile o grave d' accettar al fine, che il *tutto secondo* la sustanza è uno. Loc. cit. p. 264.

1) Loc. cit. p. 265.

2) Loc. cit. p. 268. In fine, la donna non é altro, che una materia. Daß dieses Bild als kein schlechthin vollkommenes zu betrachten sei, ist aus Bruno selbst klar.

3) Vgl. übrigens p. 278, 279, wo zu ersehen ist, daß die Materie nach der Form sich nicht sehne als nach einem ihr Fremden.

4) Loc. cit. p. 269. Giungi a questo, che la ragione medesima

Wirklichkeit in der That keinen realen, sondern nur einen nominalen Unterschied haben), aus welchem Ununterschiedenen die unterscheidenden Differenzen und Formen entstehen könnten [1]). Sodann schließt Bruno also: Daher folgt nothwendig, daß zuletzt ein allgemeines Grundwesen sein müsse, welches auf gleiche Weise allen sinnlichen wahrnehmbaren, wie allen intelligiblen Wesen zu Grunde liegt, und ihnen Bestand ertheilt, weil nothwendig jedes Seiende auf ein selbst Bestand habendes und Bestand gebendes Sein gegründet sein muß, ausgenommen, daß das erste Wesen mit seinem Sein selbst identisch ist, weil nämlich seine Möglichkeit (Potenz) unmittelbar seine Selbstverwirklichung (Actus) ist, weil es Alles, was es sein kann, zumal ist [2]). An diesen Schluß reihet aber Bruno alsbald den andern für uns höchst merkwürdigen an: Fehlt es nicht an Peripatetikern, welche sagen, daß, gleichwie in der körperlichen Substanz Etwas von dem Formellen und Göttlichen enthalten sei, also auch im Göttlichen Etwas müsse gefunden werden, was gleichsam materiell sei, damit nämlich die untern Wesen mit den obern einen realen Zusammenhang haben mögen [3]). Das Bisherige galt dem Beweise oder sollte beweisen: daß eben sowohl eine erste

---

non puo fare, che avanti qual si voglia cosa distinguibile non presupponi una cosa indistincta.

1) Loc. cit. p. 265.

2) E certamente non si puo negare, che, si come ogni sensibile presuppone il soggetto de la sensibilita, cosi ogni intelligibile il soggetto de la intelligibilita. Bisogna dunque, che sia una cosa, che risponde a la ragione commune de l' uno e l' altro soggetto; per che ogni essenzia necessariamente è fondata sopra quelche essere, eccetto che quella prima, ch' è il medesimo con suo essere: per che la sua potenza è il suo atto, per che è tutto quello, che puo essere. Loc. cit. p. 269.

3) E non mancano di Peripatetici, che dicono: si come ne le corporee sustanze si trova un certo que di formale e divino, così ne le divine convien, che sia un che di materiale, a fine che le cose inferiori s'accomodino a le superiori, e l'ordine de le une dependa de l'ordine de altre. Loc. cit. p. 270.

Materie, ein passiver Anfang, aus dem Alles werden kann, als eine thätige, lebendige Möglichkeit in derselben (potentia) müsse erkannt werden, durch welche beide Alles, was wirklich ist, verwirklicht wird, und daß dieses nicht minder von der Verwirklichung der unkörperlichen als der körperlichen Substanzen galt [1]). Diese Materie nun ist Alles; inwiefern sie aber Alles ist, was sie sein kann, hat sie auch alle Figuren, Dimensionen und Gestalten; aber eben weil sie alle hat, hat sie keine insbesondere. Denn alles dieses Verschiedene zugleich seiend, kann sie nicht nebenher dieses oder jenes noch insbesondere sein, weil nothwendig dasjenige, was Alles ist, jedes besondere Sein von sich ausschließt [2]). Damit wird aber behauptet, daß die Materie ihrer wahren Wesenheit nach eine Thätigkeit (actus) sei; und wiederum, daß besonders in den unkörperlichen Dingen die Materie mit der Form Eins sei. Ebenso fällt aber auch die Potenz als das Seinkönnen (il posser essere) mit dem Sein (essere) selbst zusammen [3]), daß aber die Materie von der Form, das Passive von dem Activen, ferner das, was Alles wird, von dem, was Alles wirkt, nicht verschieden sei, dieß kann nur gesagt werden von der absoluten Potenz und von dem absoluten Actus. Dazu ist aber auch das höchste Wesen die äußerste Reinheit, Einfachheit, Untheilbarkeit und Einheit, weil es nämlich Alles ist, und nichts weiter werden kann, da es hingegen, wenn es ein bestimmtes Maaß, bestimmte Figur, bestimmte Eigenthümlichkeit, bestimmten Unterschied hätte, nimmermehr absolut noch Alles sein könnte [4]).

Der Begriff des höchsten Wesens ist daher der Begriff

1) Loc. cit. p. 271 che una sia la materia, una la potenza, per la quale tutto quel ch' è in atto, e non con minor ragione conviene a le sustanze incorporee, che a le corporali, essendo che non altrimente quelle han l'essere per le posser essere, che queste per le posser essere hanno l'essere.

2) Loc. cit. p. 272.

3) Loc. cit. p. 272. 273.

4) Loc. cit. p. 273 et sequ. und p. 279, wo mit einstimmender

des All-Einen (l'universo uno). Von diesem nun gibt Bruno folgende charakteristischen Bestimmungen: Das All-Eins ist unendlich und unbeweglich; denn es gibt nur Eine absolute Möglichkeit (una possibilita), nur Eine absolute Wirklichkeit (uno l'atto), nur Eine Weltseele (una la forma o anima), nur Eine Urmaterie (una materia o corpo), nur Ein Ding (una cosa), nur Eine Wesenheit (uno lo ente): nämlich das Höchste und Beste selbst, zu dessen Wesenheit es gehört, unerfaßlich, unbestimmbar und unbegreifbar zu sein, folglich auch weder Ende noch Grenzen zu haben. Das All-Eine bewegt sich nicht örtlich, denn es hat Nichts außer sich, wohin es sich brächte, denn es selbst ist Alles (atteso che sia il tutto). Es ist nicht erzeugbar, denn es ist kein anderes Sein, welches es ermangeln oder erwarten könnte, weil es das ganze Sein hat (atteso che abbia tutto lo essere). Es ist unzerstörbar, weil Nichts ist, noch gedacht werden kann, in was es sich verändern könnte, da es selbst alle Dinge ist (atteso che lui sia ogni cosa). Es kann weder ab- noch zunehmen, da es unendlich ist, und wie man ihm nichts hinzufügen kann, so kann man ihm auch nichts entziehen, denn es hat keine Theile; es kann in keinen andern Zustand versetzt werden, denn es hat Nichts ausser sich, das auf es einzuwirken vermöchte. Da es überdieß alle Gegensätze in seiner Wesenheit und zwar in Uebereinstimmung enthält, und keine Neigung haben kann zu einem andern und neuen Sein, oder zu dieser oder jener Weise des Seins; so ist es keiner Veränderung unterworfen. Es ist nicht Materie, denn es hat keine bestimmte Gestalt, und ist überhaupt nicht gestaltbar. Es hat keine Begrenzung, und kann sie nicht haben. Eben so wenig ist es aber auch eine Form, denn es bildet und formet nicht irgend ein besonderes Wesen, weil es selbst jedes und das Gesammte,

---

Berufung auf David v. Dinanto die Materie un esser divino genannt wird.

Eins und Alles ist. Da es nun Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Sein und ein anderes Sein, noch Theile und Theile, und folglich ist es auch kein Zusammengesetztes. Weil es actu Alles schon hat, was es der Potenz nach haben kann, so ist in ihm die Möglichkeit von der Wirklichkeit gar nicht verschieden .... Mit einem Worte: das Unbegrenzte ist alles dasjenige, was sein kann (per che dunque l' infinito è tutto quello, che puo essere). Und damit ist klar, daß das Eine, welches das Beste, Höchste und Unbegreiflichste ist, Alles, überall und in Allem sei. Und darum war es keine leere Rede, daß Zeus alle Dinge erfülle, daß er allen und jedem Theil des Weltalls einwohne, daß er der Mittelpunkt aller Wesen, daß er das Eins im All, und Alles in Einem sei, welcher, indem er alle Dinge und alle Wesenheiten in sich enthält, eben dadurch an den Tag legt, daß er Alles in Allem sei. Das Absolute ist Eines, und es ist die Eine Substanz, in welcher alles Wesen, alle Arten des Seins, alle Verhältnisse und Formen, alle Quantität, Qualität und Relation, alles Handeln und Leiden ist; sie ist das Eine höchste Wesen, in dem unterschiedslos der Actus und die Potenz ist und Alles, was absolut sein kann; ja sie ist dieses alles selbst, was sein kann, sie ist das Eine, Unermeßliche, Unbegrenzte, das alles Sein in sich faßt [1]).

So viel aus dem pantheistischen Systeme des Bruno; es darf unbedenklich Jedem selbst überlassen werden, die große Aehnlichkeit seiner Speculation mit der von Schelling herauszufinden, um sich geschichtlich über eine Erscheinung zu orientiren, die in jedem Falle sein Interesse in Anspruch nimmt. Nur jene Punkte oder Momente erlauben wir uns anzudeuten, die in der Vergleichung hervorzuheben sind: es ist die erste Potenz als die erste Materie, die Hyle, das Seinkönnende; es ist das Uebergehen dieser Potenz in die concreten Gestalten der lebendigen Wirklichkeit; es ist das

1) Loc. cit. p. 280—282.

Absolute, welches, indem es selbst Alles und in Allem das Eine ist, sich auch als Alles setzen kann; es ist endlich das Göttliche, sofern es Einheit von Potenz und Actus ist.

Nach dieser historischen Orientirung kehren wir zu der obigen Darstellung und Besprechung des neuen Systems von Schelling zurück.

Der Naturproceß zeigt das Streben nach immer weiter gehender Verinnerlichung insofern an sich auf, als das Objective fortwährend zum Subjectiven emporringt, gleichsam um zu sich selbst zu kommen und sich selbst zu sehen. Dieses Zu-sich-selbst-kommende und Sich-selbst-erblickende ist aber nichts Anderes, als die bewußte Vernunft, der sich und Anderes erkennende Geist. Dieser aber ist selbst wiederum nichts Anderes als der Mensch.

Das letzte Product des kosmogonischen und theogonischen Processes ist daher der Mensch. Er ist die zu sich-selbst-gekommene, sich-selbst-sehende, existentiell-sich-wissende Vernunft, er die sich selber durchsichtige Einheit von Aeußerem und Innerem, Objectivem und Subjectivem, Sein und Denken, Leib und Seele. Der Mensch ist das göttliche Ebenbild, und wie in ihm das Sein überhaupt sich begreift, so erkennt sich in ihm auch Gott selbst: den Menschen erblickend, erblickt sich Gott selber in seinem Ebenbilde; darum ist der Mensch der Logos, das ewige Wort, das aussprechend Gott sich selber ausspricht. Deßwegen ist mit dem Menschen und in ihm Gott selbst verwirklicht, Gott existirt nunmehr als Gott. Durch den Menschen, als das Ziel der Schöpfung, ist alles Sein in Gott zurückgebracht; darum legt sich im Menschen die Spannung der Potenzen, mit ihm tritt die Vollendung und mit der Vollendung die Ruhe des Sabbaths ein.

Die Bedeutung des Menschen im ganzen göttlichen Systeme kann nicht groß genug angegeben werden. Ist die wirkliche Welt ein objectiv gewordenes Vernunftsystem, und das Reich des existenten Seins nur das realisirte Reich der

Ideen in Gott; so muß dem Objectiven gegenüber auch ein Subjectives sein, in welchem jenes wurzle, wie das Sein im Gedanken; der objectiv existirende Logos, die objective Vernunft, muß ruhen auf einem subjectiv existirenden Logos, auf einer das Objective denkenden und erkennenden Vernunft. Wenn nun aber dieses also sich verhält, und wenn die wirkliche Erkenntniß Gottes einerseits bedingt ist durch den vom Apriorismus ausgehenden Gedanken Gottes, andrerseits aber durch die das wirkliche Sein Gottes lehrende und so den Gottesgedanken bestätigende Erfahrung; so ist ein Wesen nothwendig, welches zwischen Gott und der Natur gleichsam in der Mitte steht, und welches eben so Vernunft als Natur ist. Dieses Wesen nun ist der Mensch. Während er den Gottesgedanken (die Idee der Gottheit), a priori construirt, erkennt er das Dasein Gottes a posteriori aus und an der Natur, und er erkennt es um so mehr, je gewisser die Vernunft das im Geiste des Menschen sich zum Bewußtsein erschließende Gesetz der Natur selbst ist. Darum ist es den Menschen gegeben, die Geheimnisse der Natur zu verstehen und die Räthsel derselben zu lösen. Das nothwendige Denkgesetz ist auch Naturgesetz. Der über die Natur philosophirende menschliche Geist ist gleichsam die über der Natur stehende höhere Potenz, in welcher die Natur durch Verinnerlichung zu sich selbst kommt; indem aber der Mensch zum Bewußtsein der Natur dadurch kommt, daß er das in ihr liegende Gesetz als seine eigene Vernunft erkennt, schaut er in der Natur gleichsam sich selber, sieht er sich selber mit seinem eignen Gesetz und mit seinem eigenen Thun in der Naturwelt. Indem aber der Mensch auf solche Weise die Natur in sich, und sich in der Natur erblickt, ist er auch in den Besitz des Gesetzes gekommen, das Gott für die Natur geordnet hat und das er in sich trägt. Daher kommt es, daß, indem der Mensch die Natur erkennt, er sie erkennt, wie Gott sie erkennt, daß er urtheilt und bestimmt, wie Gott urtheilt und bestimmt; damit aber auch begreift, was sich aus dem

Gesetz in der Natur ergeben, und was sich nach dem Gesetz begeben könne und müsse. So erhält der Mensch die Natur gleichsam in seine Macht, er selber wird eine aber höhere Potenz, und so neben den drei Potenzen ein Viertes. Als dieses Vierte ist er ein sowohl von Gott als von den drei Potenzen Verschiedenes, aber ein zwischen die drei Potenzen gleichsam Eingeschlossenes. Erst aus der Natur des Verhältnisses und der Stellung der drei Potenzen zum Menschen ergibt sich die volle Bedeutung des Letztern. Dieses Verhältniß und diese Stellung ist aber so ausgesprochen: Obschon einerseits die Potenzen an dem Menschen wie an allem Werdenden Antheil und zwar gleichen Antheil haben; so findet doch hier das Eigenthümliche Statt, daß, indem sie ihn setzen, sie sich selber auch in ihm als in demjenigen setzen, was ihr gemeinschaftliches Band ist. Der Mensch ist der gemeinsame Focus, in welchem sich die in der Welt zerstreuten, und für sich wirkenden Potenzen wie Strahlen sammeln und zur Einheit vereinigen. So ist der Mensch der Centralpunkt der ganzen Schöpfung, das alle Dinge zur Einheit führende und in der Einheit erhaltende Wesen. Die Einheit aber, zu welcher der Mensch die natürlichen Wesen führt, ist die göttliche Einheit; zu dieser Einheit die Dinge führend, führt er sie zu Gott selbst, um so Gott Alles in Allem, das verwirklichte All-Eine, sein zu lassen. Der Mensch ist daher auch in sofern der Zweck der Schöpfung, als er die übrige Schöpfung zu ihrem Zwecke, zu ihrem Ziel und Ende führt, welches Gott ist, der All-Eine. Während aber Gott der All-Eine die primitive und eigentliche Einheit ist, ist der Mensch die secundäre Einheit der Potenzen. Was daher Gott ursprünglich und für sich als das Absolute ist, das will er auch im Gewordenen als Abbild sein; und dieses Abbild des göttlichen Urbildes, dieses Ebenbild der Gottheit ist der Mensch. Hat daher Gott die Welt, und zwar diese in Einheit mi sich selber gewollt; so mußte er zugleich den Menschen wollen;

ja man kann eben so gut sagen: mit der Welt habe er den Menschen, als: mit und im Menschen habe er die Welt gewollt. Das göttliche Motiv zur Weltschöpfung war also der Mensch und die Liebe zum Menschen, durch den die Welt allein ihren Zweck erreichen und den erreichten darstellen konnte. Eben so ist Offenbarung Gottes nur, wenn und sofern der Mensch ist. Und nun werden uns die frühern Worte Schellings selbst offenbar sein, die Worte: „Der Mensch ist der höchste Gipfel der Offenbarung, aber der urbildliche und göttliche Mensch, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andern Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind.“ [1]) Und: „Die Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes. In ihm ist der tiefste Grund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieses Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — *ohne* daß es deßhalb aufhörte, dem Grund nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur.... Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen.

---

1) Ueber Freiheit, S. 457.

Erst im Menschen wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott“ [1]) „Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in seinem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht wird, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfang bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst.“ [2])

Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ein unmittelbares; die in den drei göttlichen Persönlichkeiten (wozu die Potenzen durch die Schöpfung der Welt geworden sind) seiende Einheit bildet sich in ihm und zwar auf so lebenskräftige Weise ab, daß sie, die göttliche, in mehr als Einer Hinsicht von der seinigen in sofern abhängt, als durch jede in ihm vorgehende Störung und Trübung sie selbst alterirt wird. Zu allen Potenzen in gleichem Verhältnisse stehend ist er dasjenige, worin sie alle ruhen. Wie Gott das nach oben verknüpfende Band der Potenzen ist, so ist der Mensch das sie nach unten verknüpfende Band. Keiner Potenz ausschließlich angehörend, sondern alle gleich sehr in sich befassend, ist der Mensch der freie, in unmittelbarer Beziehung zum Schöpfer stehend, der in ihm sich selber als ein Gewordenes hat. Erst beim Eintritte des Menschen fangen die Elohim zu sprechen an: „Lasset uns den Menschen schaffen.“ Während er so schlechthin unmittelbar in Gott ist, sind die andern Dinge mittelbar durch ihn in Gott. So befindet er sich, eingeschlossen zwischen die Elohim, den persönlich gewordenen

1) A. a. O. S. 437. 438.
2) A. a. O. S. 433. 434.

Potenzen, in einer göttlichen Umhegung, in einem umschlossenen göttlichen Raum, welcher für ihn der Ort der Freude ist.

Ehe wir in unserer Darstellung weiter gehen, möge es wiederum erlaubt sein, uns geschichtlich über das zu orientiren, was Schelling den Urmenschen nennt. Der Erste, welcher über den Urmenschen als den Idealmenschen überraschend Aehnliches vorgetragen hat, ist der Jude Philo. Zwar gibt es bei ihm Stellen, aus welchen hervorgeht, daß, wenn der göttliche Logos das Ebenbild Gottes ist, der Idealmensch das Bild des Logos, und somit das Abbild des Bildes Gottes sei, so daß es unstatthaft wäre, den göttlichen Logos und den Idealmenschen für identisch zu halten. Allein es gibt bei dem ohnehin schwankenden Philo wiederum andere Stellen genug, aus welchen hervorgeht, daß ihm der Logos der Ur- oder Idealmensch, und umgekehrt der Urmensch der göttliche Logos sei. Und in diesem Sinne werden dem Logos verschiedene Prädicate gegeben, als: das Weltsiegel, der Prototyp der Welt, das die Dinge verbindende Band, das Weltband, das Gesetz der Welt, die Idee der Ideen, der Mittelpunkt der göttlichen Kräfte (δυναμεις, Potenzen), die Weltharmonie u. s. w. Nicht weniger hat die hermetische Schrift, der Poimander, vom Menschen ähnliche Begriffe aufgestellt. „Und der All-Vater, der Verstand, der Leben ist und Licht, zeugte den Menschen, ihm gleich, und liebte ihn als seinen eigenen Sohn; denn schön war er, da er seines Vaters Bild trug. Aufrichtig liebte auch Gott seine eigene Gestalt, und übergab ihm all seine Werke.“ [1]) Zu diesen Bestimmungen kommt aber noch, daß die dem Menschen angewiesene Sphäre durch die ganze Schöpfung sich erstrecke [2]), daß er gewissermaßen das Universum sei, im

---

1) Poimander c. 1. S. 8.
2) A. a. O. c. 10. S. 86.

All aus allen Kräften, Potenzen zusammengesetzt[1]), daß er im Kreise seines Schöpfers sich befunden habe, den er später gesucht zu durchbrechen[2]), etwas, was, wie wir schon gesehen, auch Schelling gelehrt hat, und, wie wir noch sehen werden, um den Abfall zu erklären, noch lehren wird. In den Kreis dieser Vorstellungen gehören auch die Anschauungen der Kabbala, und so weit sie uns gegenwärtig angehen, insbesondere die vom Urmenschen, dem Adam Kadmon. Das Verhältniß des Adam Kadmon zu Gott ist schon in Absicht auf den Ursprung ein unmittelbares, während das der andern Wesen ein vermitteltes, und zwar ein durch den Urmenschen vermitteltes ist[3]). Er ist die große Welt, die auf ideale Weise das Geschöpfliche alles in sich enthält und begreift, so wie man später den Erdenmenschen die kleine Welt genannt hat[4]). Als das Erste und Vollkommenste und das Alles Umfassende ist er der Logos des Unendlichen, worin sich dieser selbst erkennt als in dem, was sein eigenthümlichstes und vollkommenstes Ebenbild ist[5]). Während auf den Urmenschen Alles hinzielt und Alles in ihm befaßt ist, sind in ihm, auf ungeschiedene Weise, die bildenden Principien des Lebens begriffen[6]). So ist der Adam Kadmon auch der Raum, in welchem die Fülle der göttlichen Kräfte (Potenzen) beschlossen ist, so daß in den Raum, welchen er erfüllt, alle Wesen und Dinge eingeschlossen sind[7]). Durch diese Stellung zum Unendlichen einerseits und zum Endlichen andererseits ist es dem Adam Kadmon möglich, das Vermittelnde zwischen dem Unendlichen

---

1) A. a. O. c. 13. S. 113.
2) A. a. O. c. 1. S. 8. 9.
3) Rabbi Abraham Cohen Irira: Porta coelorum, Diss. I, c. 9 und Diss. II. tota.
4) Loc. cit. Diss. II. c. 1. Diss. VI. c. 4.
5) Loc. cit. Diss. III. c. 7. 8. Diss. IV. c. 3.
6) Loc. cit. Diss. III. c. 3. Diss. IV. c. 1.
7) Loc. cit. Diss. III. c. 7. Diss. II. c. 5. Diss. V. c. 8.

und dem Endlichen zu sein [1]). Ganz in diesem Sinne lassen sich auch andere kabbalistische Schriften vernehmen. Das Buch Idra Rabba [2]) sucht die Anschauung durchzuführen, daß Gott, der Alte der Alten, Alles ist, und daß dieses Eins ist, was den Begriff des All-Einen gibt. Aber was Gott auf diese Weise ist, das ist er durch sein Bild, durch das Mikroprosopon, welches der Mensch, der Adam Kadmon ist, durch welchen Gott alle Gestalten in sich begreift.

Nach diesen geschichtlichen Andeutungen kehren wir zu Schelling wieder zurück.

Daß mit dem Urmenschen, als dem Ziel der Schöpfung, die Spannung der Potenzen sich gelegt habe, und daß durch ihn alles Sein in Gott zurückgebracht worden sei, dieß haben wir oben gesehen, und eben so, daß damit die Vollendung und die Ruhe eingetreten sei. Bis jetzt oder bis hieher war kein außergöttliches Sein, sondern schlechthin innergöttliches oder göttliches. Die gegenwärtige Welt aber hat nicht mehr die Gestalt dieses göttlichen, sondern des außergöttlichen Seins: die anfängliche, ideale und heilige Welt ist nicht mehr, ihre ursprüngliche Einheit ist zerrissen und in Trümmer gegangen. Woher nun ist diese Umänderung und Verkehrung? — Schelling antwortet: Durch den Menschen. Nur der, welcher das Ziel von Allem war, konnte das Ziel Aller verrücken; nur der, in welchem die Spannung sich gelegt hatte, konnte eine neue Spannung herbeiführen; nur der, in welchem Alles zur Einheit verbunden und verknüpft war, konnte die heilige Ureinheit zerreißen. Und eben dieses ist der Mensch als Urmensch. Möglich aber war dieses dem Menschen dadurch, daß er als Ebenbild der Gottheit frei war; und zwar war er lautere Freiheit, reines Leben, reine Beweglichkeit, Geist. Als dieses war er zwischen die drei Persönlichkeiten als ein Schwebendes hineingestellt. Allein

---

1) Loc. cit. Diss. VI. c. 7.

2) Cabal. denud. Tom. II. p. 493. 594.

seine Freiheit war nicht eine unbedingte, er besaß sie, sofern er an seiner Stelle verharrte, in seinem Kreise blieb; er verlor sie, so wie er von dieser Stelle wich und den Kreis, in welchen er eingeschlossen war, zu durchbrechen sich bemühte. Seine Aufgabe war, die Einheit zu bewahren und über sie zu wachen, und diese Aufgabe war das Gesetz, das ihm gegeben war. Eben hierin bestand auch sein Unterschied von Gott, denn diesem, der auch in der Spannung die unzerreißbare Einheit ist, gebietet kein Gesetz. Was aber kann den Menschen bewegen, oder was kann ihm Motiv dazu werden, die göttliche Einheit zu zertrümmern? — Was macht ihm den Abfall und die Sünde möglich? In der Abhandlung über die Freiheit hatte Schelling einst folgende Gedanken geäußert: „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien ist in ihm kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That sein: aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Solicitation, der Versuchung zum Bösen sein, wär' es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen.“ [1])

Diese Vorstellung hat Schelling in seiner positiven Philosophie nur weiter entwickelt. Alles noch Unentschiedene muß entschieden, alles noch Unbestimmte bestimmt werden. Der ursprüngliche Zustand des Menschen gleicht in gewisser Hinsicht dem der ersten Potenz, dem Zustande folglich der Hyle oder der ersten Materie. Wenn Gott derjenige ist, der

1) Ueber Freiheit S. 452.

bei aller Spannung ungetrübt der Eine bleibt, so hat dagegen der Mensch das, was B, den Grund der Schöpfung in sich.

Damit sind wir auf etwas gekommen, was in der Theorie Schellings nicht weniger dunkel und geheimnißvoll ist, als es die Potenzen waren, die Natur von B nämlich.

Es ist der dunkle Grund, der uns hier wieder begegnet, und von dem wir oben schon gesehen haben, daß er das Blindseiende, das Verstandlose, das Irrationale, das unregelmäßig bewegte Chaos ist, aus dem, wenn man es in dieser Eigenschaft walten läßt, nur Aehnliches und Gleiches hervorgehen kann. Es liegt aber in der Hyle mit dem Irrationalen und Blindseienden noch die Sehnsucht, aus dem Unentschiedenen und Unbestimmten herauszutreten und in das Entschiedene und Bestimmte überzugehen, die Sucht, der Hunger nach gefaßtem, geregeltem Sein, das Suchen seiner selbst als des bestimmten und in der Bestimmtheit entschiedenen Wesens. Nehmen wir nun Beides, das Ungeregelte und das Regelung Verlangende oder zur Regelung Treibende zusammen, so werden wir so ziemlich die Natur von B haben, ein Wesen nämlich, das an sich blind, verstandlos, widervernünftig ist, aber eben dadurch, daß es dieses ist, und je mehr es sich als solches geltend macht, Veranlassung zur Bestimmtheit und Entschiedenheit für jene Wesen wird, in welcher es waltet und die es blind und regellos bewegt. Als das Verstand- und Regellose ist es zugleich das Ungleiche, Unstete, Zweifelhafte, das Außer-sich-seiende, darum aber auch ein dem gelassenen und dem gefaßten *Sein* Widersprechendes, ihm Entgegenstehendes und Entgegenwirkendes, das in falscher Lust zu sich selbst entbrannte, selbstische Sein, welches, seiner Natur nach schrankenlos, auch in keine Schranken gebracht sein will. Sofern nun die Natur oder auch die Potenz B in dieser Absicht und in dieser Richtung wirkt, ist sie im ganzen göttlichen Systeme dasjenige, was nicht sein soll, also das Nicht-sein-sollende, das einen neuen, aber unwahren Zustand Begründenwol-

lende, und in dieser Hinsicht das eben so außergöttliche als widergöttliche Princip. Es ist das außergöttliche Princip, weil sein Streben dahin geht, nicht nur selbst außer Gott zu sein, sondern auch alles Andere aus der Einheit mit Gott herauszusetzen, die göttliche Einheit somit selbst zu zertrümmern und aufzuheben. In der so bestimmten Außergöttlichkeit liegt aber zugleich schon die Widergöttlichkeit, was keiner besondern Erklärung bedarf. Sofern nun der Mensch aus dem dunkeln Grund stammt, mit dem lichten Princip auch das Finstere in sich verbirgt, hat er die Natur B an sich, sie ist in ihm, aber nur, wie die erste Potenz überhaupt, als das Mögliche, als Potenz, weil er, der Mensch, nur Geschöpf ist, und in ihm als dem creatürlichen Wesen durch den Schöpfungsproceß die Natur B auf die reine Möglichkeit zurückgebracht ist. Dem Menschen ist daher die Natur B nicht gegeben, um sie wirklich zu machen; allein es ist auch nicht zu verhindern, daß der Mensch, der und sofern er frei ist, die Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebe, folglich die Natur B als das Mögliche zur Potenz eines neuen, von Gott nicht gewollten, darum ungöttlichen und unwahren Seins mache. Der Reiz zu diesem Schritte liegt in der Natur alles Möglichen selbst, so wie im göttlichen Gesetze, die Natur B in Ruhe zu belassen, sie nicht zur Actualität zu wecken und aufzuregen. Die Erkenntniß dieser Möglichkeit als einer zu verwirklichenden war zugleich die voraussichtliche Erkenntniß des Guten und des Bösen. So ist nunmehr im Urmenschen Alles auf die Probe und damit Alles aufs Spiel gesezt.

Wozu entschloß sich nun der Mensch? welches war die Weise seines freien Handelns? und welche Folge hatte die That des Urmenschen? —

Der Poimander des Hermes Trismegistos antwortet: Als aber der Mensch in seinem Vater des Schöpfers Werk erkannt hatte, wollte er selbst auch schaffen, und im Kreise des Schöpfers befindlich,

wollte er die Kreise durchbrechen und die Mächte (Potenzen) überwältigen. Da löste sich das Band aller Wesen auf [1]).

Nicht viel anders ist diejenige Lösung beschaffen, welche Schelling giebt. Der Mensch, dessen Aufgabe es war, das durch die Schöpfung zur Potenz herabgesezte Princip als Potenz zu bewahren und den Grund der Schöpfung nicht von Neuem zu bewegen, ließ sich zum Gegentheil reizen, denn er wollte thun, wie Gott, er versuchte, seine Stelle verlassend, die Potenzen in Spannung zu setzen, der Urheber einer neuen Bewegung zu werden, über die Potenzen als Herr zu walten, und so als Gott zu sein.

Der Mensch also wollte schaffen, wie Gott ursprünglich geschaffen hatte; allein der Versuch konnte nicht nur in jeder Hinsicht mißglücken, sondern er mußte auch die unseligsten Folgen nach sich ziehen. Zwar Gott konnte es wagen, seine Potenzen auseinander gehen und abgesondert für sich zu dem Zwecke wirken zu lassen, den unendlichen Reichthum des Daseins hervorzurufen, er blieb deßohngeachtet das allgemeine Band der Dinge, so wie die Macht, sich in seine Einheit wieder herzustellen, oder vielmehr, er kam nie dahin, diese Einheit nicht zu sein. Anders aber war es bei dem Menschen, dem bloßen Abbilde der Gottheit. Zwar war auch er Herr der Potenzen, aber nur zu dem Zwecke und unter der Bedingung, sie unauflöslich in sich als Eins zu bewahren und dadurch die Welt in Gott zu erhalten. Diesen Zweck nun vergaß der Mensch, und diese Bedingung achtete er nicht, im falschen Glauben stehend, er würde bleiben, was er war, auch wenn er das Umgekehrte und damit das Verkehrte thun würde, wenn er nämlich das Princip aus sich hinaus wende, um in der Aeußerlichkeit eben so mächtig zu sein,

1) Poimander 1. Hauptstück S. 8. 9. 12.

wie er es in der Potentialität, in der Innerlichkeit und Einheit war. So hoffte er, vom Wahne getäuscht, mit Hilfe des Princips ein ewiges, unauflösliches Leben wie Gott an sich zu bringen, und eine Bewegung aus sich anzufachen, die selbst eine göttliche wäre. Allein der wirkliche Erfolg des Versuches, erwies sich als ein ganz anderer. Denn da eben jenes Princip, welches die Grundlage des menschlichen Bewußtseins und Lebens ist, dem Menschen nur unter der Bedingung der Innerlichkeit unterworfen ist; so verläßt es seine Stellung in demselben Augenblicke, in welchem der Mensch jene Bedingung nicht erfüllt und seine eigene Stellung sowohl gegen Gott als gegen jenes Princip aufgibt. Denn dieses Princip tritt nun seinerseits eben so aus seinem frühern und ersten Verhältnisse heraus, indem es eine Gewalt wird, welche sich das Bewußtsein unterwirft. So tritt auf die That des Menschen hin nicht blos Entstellung des Ursprünglichen, sondern absolute Verkehrung desselben ein. Der Mensch, der versucht, die Potenzen auseinandergehen zu lassen, wie Gott, kann nur sich selber in seiner Urgestalt vernichten, in welcher er das Bewußtsein und die Einheit der Potenzen ist, denn indem er die Kräfte auseinandergehen heißt, entbindet er sie selbst ihrer ursprünglichen Stellung und Verpflichtung, sie verlassen ihr wahres, göttlichgeordnetes Verhältniß und gehen in wilder Unordnung auseinander, dadurch dem natürlichen Zuge folgend, der ihnen von ihrem ursprünglichen chaotischen Zustande her immer noch einwohnt. Aber auch, daß dieses geschieht, ist nur selbst in der Ordnung der Natur gegründet, oder vielmehr, daß es geschehen muß, ist göttlich geordnet. Denn was hier zur Erscheinung kommt, ist nur die Stellung und das Schicksal des dem Universalwillen sich widersetzenden Particularwillens, was Schelling schon in der Abhandlung über die Freiheit klar genug in den Worten ausgesprochen hat: „Der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille

zu sein, das, was er nur ist, in wiefern er im Centro bleibt, (so wie der ruhige Wille im stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie, oder als Geschöpf zu sein, (denn der Wille der Creatur ist freilich ausser dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit, (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht, (wie nämlich der Wille im Centrum der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigene Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellet aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeiner Wille zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und ausser ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maaß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen. Statt desselben herrscht ein blosser Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den von einandergewichenen Kräften, dem empör-

ten Heer der Begierden und Lüste, (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eigenes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches in sofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht zwar ein eigenes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffende Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich aufthun: sie entsteht, wenn das irretable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst actuirt, oder der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt, und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Uebergang von Krankheit zu Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Particularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur Scheinbild des Lebens und blos meteorische Erscheinung desselben, — ein Schwanken zwischen Sein und Nichtsein — ist, nichts desto weniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, eben so verhält es sich mit dem Bösen" [1]).

Nicht nur ist der Mensch durch seine unselige That der

1) Ueber Freiheit S. 439 — 441.

Gewalt desjenigen Princips verfallen, dessen er sich in seiner falschen Lust zum Gottwerden oder Gottsein bedienen wollte, sondern das Princip selbst auch hat aufgehört, ein göttliches zu sein, es ist ein ungöttliches, oder vielmehr ein ausser- und widergöttliches geworden, indem es nunmehr in Unabhängigkeit von Gott und als ein seinem Willen widerstrebendes gesetzt ist. Dadurch ist aber die Welt selbst ausser Gott gesetzt worden, die mit dem Bewußtsein des Menschen und mit der Einheit in ihm zugleich ihren Einheitspunkt überhaupt verloren hat und daher schlechthin der Aeusserlichkeit dahingegeben ist. Ebenso hat das Einzelne seine Stellung als Moment verloren, und es steht nunmehr Alles sinnlos neben einander. Alles Gewordene ist von nun an dem unwahren Sein, dem B hingegeben; von der Ewigkeit, zu der sie gelangen sollte, losgetrennt, ist die Welt die falschzeitliche geworden, und sucht eben darum vergeblich ihr Ende, weil die falsche Zeit alles Leben in einen beständigen, stets wiederkehrenden Kreislauf versetzt, der wie niemals endet, so auch nie zum wahren Ziele führt. So ist der Mensch Urheber einer unwahren Welt und einer falschen Zeit geworden. Zwar die Substanz der Welt konnte er nicht verändern, und ebenso wenig die Potenz der Substanz aufheben; wohl aber war er im Stande, die Form derselben zu ändern, Alles zu verkehren und aus seiner ursprünglichen Einheit und Wahrheit herauszureissen. Darum ist die durch den Menschen gesetzte Welt das Widerspiel der göttlichen Urwelt.

Aber nicht nur hat der Mensch durch seine That die schöne Harmonie der göttlichen Welt zerrissen, und die gefesselte Kraft der blindwirkenden Naturkräfte ihrem beruhigten Zustande entnommen, und zu neuem chaotischen Wirken erregt, sondern er selbst hat auch aufgehört, das Ebenbild des Schöpfers so wie der klare ruhige Spiegel der Schöpfung zu sein, in welcher Gott sich selber geschaut, sein eigenes Wesen ist selbst aus seiner göttlichen Einheit herausge-

fallen und hat seine ursprüngliche Würde und Schönheit verloren. Während er aber aufgehört hat, Bild der ganzen Gottheit zu sein, ist er nur noch das Bild eines der Elohim, und zwar dessen, an dessen Statt und in dessen Namen er gehandelt hatte, er gleicht nämlich nunmehr dem, welcher *B* ist.

Dem Menschen war es gelungen, eine neue Spannung der Potenzen zu bewirken, aber es konnte ihm nur unter der Bedingung gelingen, daß sie entgottet wurden. So wirkt die That des Menschen störend und zerstörend auch auf die göttlichen Persönlichkeiten zurück, denn auch sie hatten ihren Einheitspunkt im Menschen, durch dessen Fall somit ihre eigene Einheit zerrissen ist. Sie treten daher als selbstständige, für sich seiende Wesen auseinander, und werden, da Gott nicht mehr in ihnen ist, aussergöttliche Mächte, indem sie als Potenzen eines aussergöttlichen, rein natürlichen Processes sich bethätigen. Dieser rein natürliche, aussergöttliche Proceß ist der Proceß des Heidenthums, oder der mythologische Proceß.

Da in Folge des Falles der Wille des Vaters sich gegen die Welt entzündet hat, so wirkt dieser Wille von nun an und die ganze Zeit des Heidenthums hindurch auf sie nur als Macht, als Zorn Gottes. Aber auch für diese aussergöttliche und dem falschen Princip dienende Zeit sollte es wenigstens für die Zukunft ein Ende geben. Zwar sind die Potenzen ausser ihre Gottheit gesetzt worden, allein sie sind ungöttlich nicht wesentlich, sondern nur actu, das Göttliche in ihnen ist nicht vernichtet, sondern nur verhüllt worden. Daher wohnt ihnen fortwährend das Streben ein, in ihre Gottheit sich wieder herzustellen, und zwar in Folge eines Processes, welcher eben darum ein theogonischer ist.

Was aber ist bei diesem theogonischen Processe das vermittelnde Wesen? —

Die Antwort ist: Dasselbe, was schon bei der ersten Schöpfung das Vermittelnde war: Die zweite Potenz

oder Gestalt der Gottheit nämlich, worin sich Gott als eine zweite Persönlichkeit gezeugt hatte, das ursprünglich göttliche Ebenbild somit, in dem sich Gott selbst zur wirklichen Existenz vermittelte (der Adam Kadmon, der Urmensch). Diese zweite Persönlichkeit ist aber nach der oben geschilderten Katastrophe in der That nichts Anderes mehr als reine Persönlichkeit, sie ist Persönlichkeit ohne Gottheit, die aus ihr gewichen ist. Als Persönlichkeit aber ist die zweite Potenz schlechthin selbstständig. An sich ist sie das Reinseiende, das, was zweiten Ranges und nur ein Gezeugtes sein kann. Es kann sie eben als jene selbstständige Potenz nur der Sohn Gottes sein; der Gott hingegen, welcher sich als diese zweite Potenz erzeugt hat, erscheint nothwendig als der Vater.

Ist durch jene Katastrophe eine Spannung gegen den göttlichen Willen gesetzt, und konnte der Vater in seinem Wirken schon Anfangs für sich nicht weiter als bis zur Einheit der Potenzen im Menschen gehen, in welcher Einheit der Schöpfer ruhete; so kann diese Einheit als eine zertrümmerte nur durch den Sohn wieder hergestellt werden, und somit ist es der Sohn, der die Folgen des Falles aufzuheben bestimmt ist. Kam es auf den Vater an, so war nur eine Welt der Nothwendigkeit möglich; daß eine freie Welt, eine Menschenwelt ist, ist um des Sohnes willen, denn nur mit Hinsicht auf ihn ist Alles geschaffen. Der Vater schuf, um das Geschaffene dem Sohne zu übergeben. Ohne den Sohn also war keine Welt der Freiheit, und darum ruhet die Liebe des Vaters auf dem Sohne, weil er die Freiheit liebt.

Sobald die zweite Persönlichkeit als eine selbstständige, aber aussergöttliche, oder vielmehr göttlich-aussergöttliche gesetzt ist, beginnt eine neue Zeit und eine neue Welt. Im Ganzen sind zwei Zeiten von einander zu unterscheiden. Die erste ist die Zeit des Vaters, die der Schöpfung, in ihr ist der Sohn noch nicht ausser dem Vater; die zweite ist die Zeit des Sohnes, die Zeit seit der Schöpfung, da dem Sohne alles Sein, die ganze Welt übergeben wurde,

und zwar seit dem Falle zu dem Zwecke, die Welt wieder ins rechte Verhältniß zu Gott zu bringen. Die Geschichte dieser Zeit ist die Geschichte der zweiten Persönlichkeit. Zu dem Zustande dieser Persönlichkeit oder zu ihrem Schicksale gehört erstens: *ausser Gott gesetzt zu sein*, und zweitens: *selbstständige göttlich-aussergöttliche Persönlichkeit durch den Menschen zu sein*; so ist die zweite Persönlichkeit *Menschensohn*. Der Messias ist Menschensohn, weil er zum Herrn und König des Seins durch den Menschen gesetzt ist. Denn dadurch, daß der Mensch sich der Natur B bemächtigte, bemächtigte er sich der zeugenden, natürlichen Potenz, weil B die eigentliche Zeugungskraft Gottes ist. Der Mensch erhob sich daher zur Würde des Vaters, zu dem somit, was die zweite Potenz setzt, also zum Setzenden der zweiten Potenz. Aber eben dadurch, daß er dieses thut, trennt er den Sohn vom Vater, setzt ihn ausser Gott und erhebt ihn zu einer selbstständigen Persönlichkeit. Aber diese Erhebung der zweiten Persönlichkeit ist an sich Erniedrigung derselben. Darum befindet sie sich, so lange die Macht als wiedererwecktes Princip nicht gebrochen ist, im Zustande des *tiefsten Leidens*, der höchsten Negation. Sie hat keinen Raum mehr im menschlichen Bewußtsein, ist ihrer Herrlichkeit beraubt und unfrei. In dieser entgotteten und erniedrigten Weise des Seins kann die zweite Potenz auch nicht als Person mit ihrem Willen wirken, sondern nur als *natürliche Potenz*, als *reine Natur*. Wohl wird sie durch dieses Leiden selbstständiger und kräftiget sich in ihr selber, wohl ist gerade dieses naturnothwendige Wirken der Durchgang zur Freiheit; allein so lange der erste Zustand andauert, ist die vermittelnde Persönlichkeit in der Schwäche und im Leiden, ganz so wie Jesaias den Knecht Jehovahs geschildert hat. Die Geschichte der zweiten Potenz hat daher wie zwei Seiten, so auch zwei Perioden, in welcher sich die beiden Seiten herauskehren: *Die Periode ihrer Negation, Unfreiheit, indem sie nur als natürliche*

Ursache wirket, und: die Periode in welcher sie Herr des Seins geworden ist, so daß sie mit dem Sein frei handelt. Die erste Zeit ist die Zeit des Heidenthums, und das Erzeugniß der rein natürlichen Wirkung ist die Mythologie; die andere Zeit aber, die Zeit des freien Handelns, in Folge dessen die zweite Potenz sich zum Herrn des Seins macht, welches Sein sie für sich behalten oder dem Vater zurückbringen kann, ist die Zeit der Offenbarung.

Der ganze natürlich sich verlaufende Proceß hat keinen andern Zweck, als die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit; so ist er ein theogonischer Proceß, obschon das theogonische Moment nur für B gilt, weil an diesem als dem überwundenen für das Bewußtsein die wirkliche Gottheit haftet. Darum ist B der Keim Gottes, *το σπερμα θεου*. Denn da das activ gewordene B das Gottaufhebende und Regirende ist; so wird es, indem man es selbst negirt, gezwungen, Gott actu zu setzen: es wird ein Gott setzendes Princip. So ist die zweite Potenz in Absicht auf ihre zu erreichende Bestimmung der Wille, das durch die Erhebung von B gesetzte Sein in sein Wesen und in seine Wahrheit wieder zurückzubringen. Der Ort, in oder an welchem der zweite Proceß mit seinem Inhalte vor sich geht, ist das menschliche Bewußtsein, oder das menschliche Bewußtsein ist selbst der Inhalt des zweiten Processes. Aber eben dadurch, daß das menschliche Bewußtsein Inhalt dieses Processes ist, sind die mythologischen Gestalten keine solchen, die auch nicht sein könnten, keine willkührlichen Producte der Phantasie, sondern naturnothwendige Erzeugnisse des sich selbst entfremdeten und aus der Entfremdung wieder zu sich kommenden Bewußtseins; sie sind somit aus der Substanz des menschlichen Bewußtseins selbst, freilich nicht aus der reinen Substantialität, aber doch immerhin aus jener, die, obschon unwahr geworden, dennoch zu ihrem ursprünglichen Wesen wieder zurücktrachtet. Ohne diese Realität der mytho-

logischen Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein hätte auch die Menschheit an die mythologischen Gestalten nicht zu glauben vermocht. So aber war der mythologische Proceß ein objectiver, kein eingebildeter, und die in ihm wirkenden Mächte keine Phantasiebilder, sondern die theogonischen Potenzen selbst. Auf jener Realität der mythologischen Vorstellungen ruhet auch der enge Zusammenhang der Mythologie mit der Natur; denn die in der Mythologie wirkenden Potenzen sind dieselben, die auch in der Natur wirken. Dadurch ist für die Geschichte der Menschheit ein neues Factum gewonnen, und die Zeiten der Menschheit enden auf diese Weise lückenlos. Dadurch, daß der mythologische Proceß ein Proceß des menschlichen Bewußtseins ist, kommt Einheit in die mythologischen Vorstellungen aller Völker und Zeiten, welche Vorstellungen sich verhalten wie Momente von Einem und Demselben.

Was ist aber der Inhalt des mythologischen Processes, sofern dieser der im Bewußtsein der Menschheit vorgehende Proceß selbst ist? Diese Frage löst uns Schelling da, wo er von den Mysterien handelt. Denn das Geheimniß der Mysterien ist das Geheimniß der Mythologie selbst. Dieses Geheimniß ist aber der Monotheismus. Das religiöse System des Heidenthums ist zwar Polytheismus; allein die Natur und der Inhalt des mythologischen Processes brachte es mit sich, daß die Vielheit der Götter sich immer mehr und mehr reducirte auf die Einheit; diese fortgehende Reduction als fortgehende Verinnerlichung und Vereinfachung ist eben das Eigenthümliche des mythologischen Processes. War daher die Entstehung der Vielheit der Untergang des realen Gottes; so trägt der Polytheismus den Keim des Todes in sofern schon in sich, als die in ihm gesetzte Bewegung selbst dahin geht, aus der unwahren Vielheit den geistig Einen und freien Gott wieder hervorgehen zu lassen. War durch den oben beschriebenen Fall die Einheit in Trümmer gegangen; so ist es Sache des mythologischen

Processes, aus der Vielheit die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen. Dieß aber geschieht nicht ohne Kampf, und darum ist der Polytheismus selbst ein Kampf, ein Kampf des mit dem ungeistigen Gott behafteten Bewußtseins gegen den geistigen Gott. Indem dieß die Mysterien erkennen, wird die Geschichte zur Geschichte des Einen Gottes und dadurch zur Wahrheit, nicht zur Fabel. Was sonach äusserlich die Geschichte der Götter ist, ist innerlich die Geschichte des Einen Gottes, eben so, wie die Mysterien die esoterische Mythologie waren. Näher knüpfte sich die mit Glück weiterschreitende Vorstellung an die von dem dreifachen Dionysos an, wovon der erste der wilde Gott der Vergangenheit, der zweite der die Vielheit erzeugende Gott der Gegenwart, der dritte aber der höhere Gott der Zukunft war, mit dem eine neue Herrschaft, ein neues Reich und vor Allem eine neue Religion beginnen werde, deren System der Monotheismus wäre. Dieser erwartete Gott und diese erwartete höhere Religion wurden als die Zukünftigen in den Mysterien mit dem Munde nicht ausgesprochen, aber symbolisch gezeigt.

Mit diesen drei Gottheiten hat der mythologische Proceß auf drei göttliche Potenzen und ihre substantielle Einheit wieder zurückgeführt, und dieß ist das eigentliche Resultat des Processes selbst. So sind die Potenzen Anfang, Mitte und Ende, und theilen sich successive in die Weltherrschaft; weil sie aber successive herrschen, herrscht jeweils nur Einer. Auch ist in der zweiten Potenz die erste, in der dritten aber die zweite überwunden, durch Ueberwindung aber nicht aufgehoben, sondern in dem Ueberwindenden aufbewahrt. In Eleusis selbst wurde der dritte Dionysos als dereinstiger Weltherrscher gefeiert; Jacchos wurde als Kind an der Brust der Demeter dargestellt, um ihn dadurch als künftigen Weltherrscher zu zeigen. Eben darauf deuten die ihn als Spielwerkzeuge umgebenden Insignien, die Kugel (Weltkugel) und das Scepter. Dieser Gott war der kommende Gott. Der höchste Gegenstand und der tiefste Sinn der Mysterien war

das Kommen des Jacchos[1]). Demeter und Dionysos sind der Gegenstand der eleusinischen Mysterien; jene aber verhalten sich so zu einander, daß die Mysterien des Dionysos das natürliche Ende der Mysterien der Demeter sind. Die Mysterien heissen τελεται, τελη (von τελεῖσθαι), weil sie die zukünftige Vollendung anzeigen. Die in ihnen geweissagte Religion der Zukunft sollte eine allgemeine, das ganze menschliche Geschlecht umfassende und daher alle Völker verknüpfende sein. Mit dieser allgemeinen Religion kehrt das Ende in den Anfang, in das goldene Zeitalter zurück. Das Ende der polytheistischen Mythologie ist der Anfang des Monotheismus, dieser aber die Religion des Christenthums. Während nun diesen Monotheismus die Mysterien in der Weissagung enthielten, war das in ihnen lebendiggewordene Bewußtsein der Tod des mythologischen Bewußtseins.

Wir selber aber treten, indem wir das Heidenthum verlassen und zum Christenthume übergehen, von einem naturnothwendigen Processe über zu Etwas, was Werk eines absolut freien Geistes ist zur, — Offenbarung.

Da diese vom anonymen Mittheiler so dargestellt worden ist, daß wir glauben, sie sei auch in der von ihm befolgten Kürze dennoch genug verständlich, so berufen wir uns auf die obige Darstellung[2]), und suchen nur da einige Erläuterungen zu geben, wo sie nach unserm Dafürhalten nothwendig sein mögen.

Die vermittelnde Persönlichkeit ist, wie wir oben gesehen haben, die zweite, welche, wie die drei göttlichen Persönlichkeiten überhaupt, aus dem Potenzzustand zu dem persönlichen sich durch die Weltschöpfung erhoben hat.

---

1) Jacchos (Jakchos) der Name des Dionysos oder Bakchos in den Mysterien.

2) Vergl. oben S. 270—279: Offenbarung im engern Sinne.

Die zweite Potenz nun, die früher demiurgische, der Sohn, ist, am Ende der Schöpfung zur Persönlichkeit verklärt, dasselbe, was der Vater ist. Zwar ist das Sein ursprünglich in der Gewalt nur des Vaters, er der allein wahre Herr des Seins, darum aber auch der alleinige Gott; allein am Ende der Schöpfung ist der Sohn eine dem Vater gleichgöttliche Persönlichkeit, obschon er das Sein nur als ein gegebenes besitzt. Er ist aber die gleichgöttliche Persönlichkeit, oder er ist derselbe Gott, der auch der Vater ist, da er, als A^2 der ist, welcher B überwunden hat. Da es aber nicht zwei göttliche Substanzen, sondern nur Eine unzertrennliche gibt; so ist der Sohn im Vater, nicht ausser dem Vater. Allein wir wissen aus dem Frühern, daß durch die Schuld des Menschen jenes überwundene Princip, durch dessen Ueberwindung der Sohn sich eben zur Persönlichkeit erheben sollte, aufs Neue erregt und dadurch eine neue Spannung gesetzt worden ist, die ihren Grund nicht im göttlichen, sondern im menschlichen Willen hat. Der Mensch hat sich dem Wahne hingegeben, es sei ihm möglich, sich das ausschließlich göttliche Recht anzumaßen, aus seiner Innerlichkeit den Anfang der Schöpfung hervorzurufen. So der zeugenden natürlichen Potenz sich bemächtigend, rief er eine Welt hervor, in welcher der Vater gleichsam verdrängt ist, oder, wenn er in ihr ist, nur mit seinem Unwillen in ihr ist, daher auf ihr der Zorn Gottes ruhet. Aus dem ursprünglichen Verhältniß herausgetreten, konnte die Welt nicht mehr das sein, was Gott wollte, weil das gegen Gottes Willen gesetzte nicht Gegenstand des göttlichen Wollens sein kann. Dadurch aber, daß der Mensch des zeugenden Princips des Vaters sich bemächtigt hatte, wurde der Sohn vom Vater getrennt, und so ist er des Menschen Sohn geworden. Er wurde in abermalige Spannung gesetzt, aber nicht als Persönlichkeit, sondern als Potenz, und als Potenz ist er nicht mehr der Sohn Gottes, sondern der Menschensohn. Während aber der Mensch jenes zur Ruhe gebrachte Princip wieder erhebt, durch dessen Ueberwindung die zweite

Potenz göttliche Person geworden war, setzt er den Sohn aus seiner Gottheit heraus; aber indem er dieses thut, macht er den Sohn zugleich selbstständig: indem er ihm die Gottheit entreißt, gibt er ihm dafür die freie Selbstständigkeit eines eigenen persönlichen Seins, in welchem er unabhängig vom Vater und eine außer ihm wirkende Potenz ist. Er ist, heißt es, Potenz. Denn eben durch jene Wiedererhebung wird der Sohn aus dem Actus purus und aus seiner Gottheit in eine neue Negation gesetzt, dadurch aber zur bloßen Potenz herabgesetzt. Allerdings ist er im Heidenthum Persönlichkeit, aber die auf die Potenz reducirte. Wird nämlich B als bloße Potenz gedacht, so ist A^2 (die zweite Persönlichkeit, der Sohn) Actus purus; ist hingegen B actus, so ist A^2 Potenz, und zwar unendliche Potenz, ein wahrer unendlicher Actus. Diese Potenz hat nunmehr nur den Einen Willen, sich in Actus wieder herzustellen, sie wird hiedurch zu dem, was wirken muß. Der Sohn ist also jetzt Potenz, und zwar außergöttliche Potenz, er ist durch die Wiedererhebung des ersten Princips entgottet, entherrlicht, zugleich aber auch unabhängig vom Vater. Dadurch aber, daß der Sohn zur Potentialität herabgesetzt, dem Zustand des Leidens unterworfen ist, und als das Wirken-Müssende dasteht, ist ein neuer Proceß im menschlichen Bewußtsein gesetzt, durch welchen Proceß jene Potenz nach und nach wieder Herr des widerstrebenden Seins wird, um am Ende des Processes der vermittelnden Potenz wieder als Persönlichkeit zu existiren; denn Persönlichkeit ist Alles, was Herr eines Seins ist. Dadurch, daß die zur Person gewordene Potenz wieder in den Besitz des Seins gekommen ist, hat sie sich auch wieder in die Gottheit hergestellt, aber nur äußerlich, der Form nach, damit aber nicht in die wahre Gottheit, weil sie diese nur mit dem Vater besitzen kann. So ist sie nun am Ende des mythologischen Processes nach dem Ausspruche der Schrift *ἐν μορφῃ θεου*, d. h. in der göttlichen Form. In dieser Form Gottes, d. h. in demjenigen Zustande, in welchem die

Gott im menschlichen Bewußtsein mit seinem Unwillen, mit seinem Zorn. Da aber der letztere für die menschliche Natur zerstörend ist; so schwebt die Menschheit fortwährend in der Gefahr des Vernichtetwerdens. Daß dieses nicht eintritt, ist nur aus der von jener Potenz angebotenen Vermittlung zu erklären, die das nichtseinsollende Princip schon einmal überwunden hat. Doch hiebei erfährt jene Potenz eine bedeutende Hemmung. Denn da das nichtseinsollende Princip gesetzt und durch den Menschen erhoben ist, so hat es gleichsam ein Recht zu sein, welches Recht Gott vermöge seiner Gerechtigkeit selbst nicht verletzen will, und um so weniger, da jenes Princip selbst, wieder zurückgebracht, an die Stelle der Verneinung freudige und kräftige Bejahung setzt. Dadurch ist zugleich der Schlüssel zur Erklärung des Weltlaufes gegeben. Dieses dunkle Princip ist in Allem das Contrarium, das Widerstrebende, darum auch das, was in Wissenschaft, Kunst und Leben die göttliche Entwicklung niederhält, hemmt und selbst zurückbringt. Allein Gott will es nicht durch übermächtige Gewalt vernichten, sondern innerlich überwinden, daß es sich selbst von freien Stücken als überwunden bekenne. Was steht nun der vermittelnden Potenz zu, um jenes gottwidrige Sein zurückzubringen, oder vielmehr, was wird zu diesem Zwecke von ihr nothwendig gefordert? Die einzige Bedingung, unter welcher eine Vermittlung sich denken läßt, ist, daß die vermittelnde Potenz dem widergöttlichen Sein in die Entfernung von Gott folge, ihm gleichsam nachgehe, um es wieder zurückzubringen. So lange nun hiebei die zweite Potenz in ihrer Außergöttlichkeit bleibt und in der gegen den göttlichen Willen gesetzten Spannung sich behauptet (weil auch die zweite Potenz so wenig der wahre Gott, als jenes Urprincip ist), hat auch die erste Potenz, das Urprincip, das Recht zu bestehen. Aeusserlich nur kann jene Potenz dieses Urprincip überwinden, nicht innerlich. Daher kommt es, daß im mythologischen Proceß das Urprincip von der außergöttlichen Potenz wohl äußerlich unwirksam gemacht, aber nicht in

seinem Rechte aufgehoben werden konnte. Darum wirkte die vermittelnde Potenz zu dieser Zeit selbst nur als eine außergöttliche, natürliche, und das ist der Grund, warum im mythologischen Processe keine Versöhnung erfolgte, denn das gottwidrige Princip ward nicht in der Wurzel, nicht in der tiefsten Potenz, angegriffen, darum aber auch nicht in der Potenz, sondern nur in der Wirkung aufgehoben. Daher blieb selbst das aus diesem Processe entstandene höchste religiöse Bewußtsein seinem Inhalte nach ein eitles. Denn eitel wird immerhin jenes Bewußtsein sein, das als ein einheitsloses, zerrissenes dasteht. So aber ist jenes Bewußtsein ohnehin beschaffen, welches in der Trennung von Gott besteht. Denn wenn auch gegen das Ende des Processes die Einheit der Potenzen im Bewußtsein des Menschen hergestellt wurde, so war diese Herstellung doch keine wahrhaft wirkliche, sondern nur eine scheinbare, weil, abgesehen davon, daß Jacchos selbst nur ein Gott der Zukunft, auch das wesentliche Verhältniß zu Gott immer noch abgebrochen war, und folglich weder eine wahre Bewegung noch ein glücklicher Erfolg zu erwarten stand. Der mythologische Proceß konnte kein directes Verhältniß zu Gott begründen, die ganze in ihm vorgehende Bewegung ist nur ein exoterischer Vorgang, eine rein natürliche Bewegung, die zu ihrem Resultate auch nur eine natürliche Religion haben konnte; Alles ist einer bloßen Nothwendigkeit unterworfen, daher bleibt die Entzweiung und die Feindschaft mit Gott, und es ist keine Versöhnung, kein Friede möglich. Worin aber besteht die natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum? Darin, daß die zweite Potenz das Contrarium überwindet, so weit es ihr entgegensteht; sie selbst ist ja auch ein vom Urprincip Negirtes und in Spannung Gesetztes. Folglich negirt auch sie hinwiederum mit ihrem natürlichen Willen, wobei aber Alles, und auch die zweite Potenz, in der Aeußerlichkeit verharrt. Ist sie aber Herr des widergöttlichen Princips geworden, und steht sie gegen dieses in der Form Gottes, so

μορφη θεου, so wird nunmehr gefordert, daß die vermittelnde Potenz sich selbst auch aufhebe in ihrer Aussergöttlichkeit. Denn in der Aussergöttlichkeit zu verharren, dazu ist sie so wenig berechtiget als das Urprincip. Um daher jenes Princip innerlich aufzuheben, und so zu überwinden, daß seine Macht gebrochen ist, muß die zweite Potenz sich selbst in ihrer Unabhängigkeit aufheben. Nur so ist es möglich, Gott zu versöhnen und den Weg zum Vater zu gewinnen. Auf diese Weise stellt sich für die vermittelnde Potenz die Nothwendigkeit eines zweifachen Kampfes und Sieges heraus: 1) Kampf mit dem conträren Princip und Sieg über dasselbe; und dieß ist der Vorgang im Heidenthume; 2) Kampf der vermittelnden Potenz mit sich selber und Ueberwindung ihrer selbst durch Selbstaufhebung; und diese Selbstaufopferung der zweiten Potenz, die eine schlechthin freiwillige ist, ist der Inhalt der Offenbarung und des Christenthums.

Damit aber die Vermittlung auf die genannte Weise möglich werde, wird erfordert, daß die zweite Potenz nicht durch eigenes Verschulden ausser Gott gesetzt, daß überhaupt ihr Wille rein und unbefleckt, und bei aller Aussergöttlichkeit des Zustandes dennoch innerlich Eins mit Gott sei. Nur eine so aussergöttliche innergöttliche Persönlichkeit kann die Vermittlung auf sich nehmen. Mit jener Innerlichkeit steht in nächster Verbindung, daß der Wille, sich selbst aufzuopfern, nicht der blos natürliche Wille der zweiten Potenz ist, sondern ein Wille, der aus der ursprünglich göttlichen Natur kommt, der Wille folglich des wahren Sohnes Gottes, der, wie im Schooße des Vaters, so im innigsten Einverständniß mit ihm ist. Diese aussergöttliche und himmlische Potenz ist nur Ein Christus; das Erstere ist nur die Form von ihm, innerlich ist er nicht er selbst, sondern der Vater in ihm.

Die weitere Bestimmung des Mittleramtes Christi ist nun, daß der Mittler, mit solchem Willen freiwilliger Selbstaufopferung dastehend, das aussergöttliche Sein, welches ihm übergeben ist, dem Vater durch Zurückbringung desselben

seinem Rechte aufgehoben werden konnte. Darum wirkte die vermittelnde Potenz zu dieser Zeit selbst nur als eine außergöttliche, natürliche, und das ist der Grund, warum im mythologischen Processe keine Versöhnung erfolgte, denn das gottwidrige Princip ward nicht in der Wurzel, nicht in der tiefsten Potenz, angegriffen, darum aber auch nicht in der Potenz, sondern nur in der Wirkung aufgehoben. Daher blieb selbst das aus diesem Processe entstandene höchste religiöse Bewußtsein seinem Inhalte nach ein eitles. Denn eitel wird immerhin jenes Bewußtsein sein, das als ein einheitsloses, zerrissenes dasteht. So aber ist jenes Bewußtsein ohnehin beschaffen, welches in der Trennung von Gott besteht. Denn wenn auch gegen das Ende des Processes die Einheit der Potenzen im Bewußtsein des Menschen hergestellt wurde, so war diese Herstellung doch keine wahrhaft wirkliche, sondern nur eine scheinbare, weil, abgesehen davon, daß Jacchos selbst nur ein Gott der Zukunft, auch das wesentliche Verhältniß zu Gott immer noch abgebrochen war, und folglich weder eine wahre Bewegung noch ein glücklicher Erfolg zu erwarten stand. Der mythologische Proceß konnte kein directes Verhältniß zu Gott begründen, die ganze in ihm vorgehende Bewegung ist nur ein exoterischer Vorgang, eine rein natürliche Bewegung, die zu ihrem Resultate auch nur eine natürliche Religion haben konnte; Alles ist einer bloßen Nothwendigkeit unterworfen, daher bleibt die Entzweiung und die Feindschaft mit Gott, und es ist keine Versöhnung, kein Friede möglich. Worin aber besteht die natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum? Darin, daß die zweite Potenz das Contrarium überwindet, so weit es ihr entgegensteht; sie selbst ist ja auch ein vom Urprincip Negirtes und in Spannung Gesetztes. Folglich negirt auch sie hinwiederum mit ihrem natürlichen Willen, wobei aber Alles, und auch die zweite Potenz, in der Aeußerlichkeit verharrt. Ist sie aber Herr des widergöttlichen Princips geworden, und steht sie gegen dieses in der Form Gottes, so

Wer ist Satan? — Aus den eben angegebenen Prädicaten und daraus, daß er vorzugsweise der Widersacher Christi ist, geht hervor, daß er etwas Uebergeschöpfliches ist, kein Geschöpf, kein individueller concreter Geist. Da es aber nach der christlichen Vorstellung auch kein böses Princip geben kann, weil dieses ein Ewiges, ein Gott, sein müßte; so ist der Satan auch kein Princip. Der Satan ist nichts Anderes als der durch die Schuld des Menschen wiedererweckte Willen, welcher, da jeder Wille Geist ist, auch Geist genannt werden kann, und zwar jener Geist, der nicht sein sollte, der, als ein zuerst von einem höhern Willen überwundener Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseins geworden, nunmehr wieder in die Schrankelosigkeit versetzt, das zu vernichten droht, wovon er Grundlage geworden war. Nur so ist es möglich, daß er einerseits als Urheber des Bösen angegeben, andrerseits aber doch wieder als ein der göttlichen Oekonomie angehöriges, und von Gott anerkanntes Princip in der Schrift dargestellt ist. Satan ist da, damit das Ungewisse gewiß werde. So ist er jene Macht, die, ohne selbst böse zu sein, dennoch das Böse hervortreibt, jedoch nur zu dem Zwecke und in der Absicht, daß es nicht unter dem Guten verbleibe. So ist er Werkzeug Gottes, welcher alles Ungewisse nicht will, und darum aufgehoben wünscht. Während aber der Satan dieses ist, bleibt er, durch die ihm eigene Thätigkeit bis zum Ende der Welt hin, d. h. bis zur eigentlichen Vollendung des Werkes Christi, eine große Macht, die zur Verherrlichung Gottes nothwendig ist, und deßwegen nicht gelästert und verachtet werden darf. Ja ein Irreligiöser ist der, welcher dem Satan flucht. So bleibt also im Satan selbst eine Art göttlicher Majestät. Das ist aber das Wesentliche: Er ist das Princip des Anfangs, das der Natur und dem Menschen zu Grunde liegt, B nämlich, das nicht Geschöpf, sondern das Principium ex quo der Schöpfung ist. In jene Schranken eingeschlossen, in welche es durch die Schöpfung und ihren Verlauf gekommen

versöhne, und so das Aussergöttliche als ein Göttliches herstelle. In seinem Tode stirbt das kosmische Princip, und die Spannung hebt sich auf. Diese Zurückbringung und Versöhnung kann nur selbst wiederum ein Proceß sein, ein Proceß aber, der zu seinem Resultate erst am Ende der Welt kommt, wenn, indem vom Sohne Alles zum Vater zu zurückgebracht ist, auch Gott Alles in Allem, d. h. der All-Eine ist. Dabei kehrt aber auch der Sohn selbst, dessen Werk nun vollendet ist, in seine Gottheit zurück; er gibt nach Ueberwindung des gottwidrigen Seins die unabhängige Persönlichkeit auf, kehrt in die Unterordnung zurück und wird, was der Vater ist, d. h. Gott: so kehrt er in seine eigene Gottheit zurück. Daher ist auch das Unterordnen jetzt anders als am Anfang. Denn nun ist der Sohn eine selbstständige Persönlichkeit, was er am Anfange nicht sein konnte, weil er damals noch keinen eigenen Willen hatte. Dasselbe gilt auch von der dritten Potenz; und so sind überhaupt nunmehr drei gesteigerte Persönlichkeiten, deren jede der ganze Gott ist.

In Folge der durch den Menschen erregten Spannung ist nicht nur der Sohn als zweite, sondern auch der Geist als dritte Potenz aus der Einheit mit Gott herausgesetzt und dadurch aussergöttlich worden. Darum konnte auch er nicht unmittelbar wirken, sondern nur als antreibende Ursache. Der Sohn mußte das eigentliche Wirken des Geistes erst durch sein vorausgehendes eigenes möglich machen. Darum folgt erst auf das vom Sohn vollbrachte Werk das Wirken des Geistes, der nicht nur zur Wahrheit und in die Wahrheit führt, sondern dessen wirklicher Empfang auch das eigentliche Zeichen ist, daß der Vater wieder in uns ist und in uns bleibt.

So lange der Sohn in Verbindung mit dem Geiste sein Werk in der Welt auswirkt, steht ihm ein feindseliges Element gegenüber, der Gott dieser Welt, der Fürst der Finsterniß, — Satan.

Ja Gott selbst muß seiner Heiligkeit wegen wollen, daß das Böse offenbar werde und unter dem von ihm gesetzten Guten nicht verborgen bleibe. Seinem letzten Grunde nach ist Satan das Nichtseiende, das nur durch Täuschung den Schein des Seins annehmen und nur dadurch zum Sein gelangen kann. Unter dem Einflusse dieses Geistes ist jeder Mensch geboren; dieser braucht nicht erst erregt zu werden, sondern ist schon in ihm. So verhält es sich mit der Erbsünde. Jener Geist ist im Besitze des Menschen, noch ehe er es ahnet. Und doch ist dieser Geist an sich nichts Anderes als nur unendliche Möglichkeit, die es nicht vermag, aus sich selbet zur Wirklichkeit sich zu erheben. Deßwegen wendet er sich an den Menschen, dem jene Erhebung möglich ist. Durch diese Möglichkeit und durch diese Unmöglichkeit zumal ist dieser Geist mit einem ewigen Hunger und Durst nach Sein behaftet, mit einem steten Bedürfniß, das, was in ihm blos Möglichkeit ist, durch den Willen des Menschen zu verwirklichen. Das ist die praktische Seite der Vorstellung vom Satan. Nach der philosophischen ist er der stete Erreger des menschlichen Lebens, ohne den die Welt erschlaffen und die Geschichte verstummen würde. Wie daher das Princip des Anfangs einerseits Gegensatz der Schöpfung und des Menschen ist; so ist es andrerseits zur Hervorbringung der vollkommenen, unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendig, die nur durch Ueberwindung aller entgegengesetzten Möglichkeit entstehen kann. So ist der Satan Ursache des Bösen, ohne selbst böse zu sein; ja er ist von Gott selbst gewollt, wenn gleich *nur* als Mittel. Endlich ist Satan seiner Substanz nach als göttlicher Unwille zu denken; und dies ist die speculative Vorstellung des Princips. Da nun der göttliche Unwille durch Christus versöhnt ist; so hat jenes Princip keine Objectivität mehr, und jeder, der Christum anzieht, kann ihn subjectiv überwinden. So hat er jetzt nur noch die Gewalt, die ihm der Mensch selbst einräumt.

Indem wir hiemit unsere Erläuterungen schließen, so weit

ist, ist dieses Princip Geschöpf; indem aber der Mensch jene Schranken selbst aufhob, so trat auch das Princip aus seiner geschöpflichen Eigenschaft heraus, ist nun wieder schrankenlos, allem concreten Sein entgegengesetzt, reiner Geist, allgemeines, universelles Princip, ein Leben das nicht sein sollte, aber doch ist; mit Einem Worte: es ist ein Geist, aber kein ursprünglicher, sondern ein gewordener, und zwar ein durch den Menschen erregter Geist, der aber seinerseits das menschliche Bewußtsein nicht nur zu überschreiten, sondern selbst zu vernichten droht. So ist nun zwar einerseits der Satan erst seit dem Fall des Menschen und nach demselben; allein deßohngeachtet war er schon im Anfange, und zwar das Princip des Anfangs, jenes Princip nämlich, welches, wenn schon dem Urmenschen unterworfen, sein Subject, dennoch schon im Ursprunge seine Doppelsinnigkeit an sich hatte, denn es ist zu jeder Zeit seinem tiefsten Wesen nach das, was sein und nicht sein kann. Ursprünglich nichtseiend war es in der Schöpfung seiend, und im Menschen wieder zum Nichtsein gebracht; aber immer besteht die Möglichkeit, daß es sich wieder erhebe. Diese Möglichkeit ist um so weniger auszuschließen, je nothwendiger es ist, daß jedes Leben erprobt werde: diese Möglichkeit stellt sich daher dem Menschen als nothwendig dar, zugleich aber auch als etwas, das Nichts ohne des Menschen Willen ist. Diese Möglichkeit ist die falsche Magie, von welcher der Mensch in seinem Innern umfangen ist. Der Satan ist die das Böse im Menschen ahnende, an den Tag zu bringen suchende, und wenn es offenbar geworden ist, sich freuende Macht. Daß er aber dieses ist und dieses thut, das ist nicht sein gegenwärtiger Wille, noch die Folge eines frühern Wollens, sondern das ist seine Natur, seine Bestimmung, das liegt in seiner Mission. So ist er ein Princip, das zur göttlichen Offenbarung und zur Schöpfung selbst nothwendig ist, in dessen Natur ein unüberwindlicher Zweifel liegt, und dessen Mission es ist, das an sich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu ziehen.

Christenthums. Oder ein solches System ist **zweitens** ein derartiges, d. h. ein durch Speculation über das Objective und Factische, das sich in ihm wie in einem geistigen Abbilde nur wiederholt, entstandenes **nicht**; dann aber wird ein solches System in der That mit dem historischen Christenthume auch nicht übereinstimmen, und in diesem Falle werden wiederum andere Behauptungen auftreten. Denn entweder behauptet ein solches System, die bisherige in der Sache übliche speculative Fassung des Christenthums sei unrichtig und unwahr; oder es behauptet, die kirchliche Anschauung sei nur eine fragmentarische, unvollständige, und verhalte sich zur wahren Einen wie ein Moment zum Ganzen.

Ein solches System kann aber auch weder das Eine noch das Andere behaupten, sondern, was es will, stillschweigend voraussetzen; in diesem Falle ist es sofort uns selbst überlassen, die eigentliche Vorstellung herauszufinden und die Stellung anzugeben, in welcher das philosophische System zu dem des historischen Christenthums sich befindet.

Dieser letzte Fall ist derjenige, in welchem wir uns gegenwärtig befinden. Denn in den obigen Mittheilungen, so weit sie für uns vermittelt wurden, ist kein Ausspruch Schellings mitgegeben, in welchem er über die Stellung seines Systems zum kirchlichen Systeme Aufschlüsse gibt. Da wir aber unsrerseits seine Lehre nicht adäquat der christlichen finden; so ist seinerseits die zuletzt genannte Alternative nicht nur möglich, sondern durchaus wahrscheinlich: denn entweder hält er die christlich-kirchliche Auffassung, soweit sie mit der seinigen nicht übereinstimmt, für unwahr, oder er glaubt, sie verhalte sich zu seinem eigenen Systeme wie ein Moment zum Ganzen. Wie dem nun auch sein möge, wir unsererseits gehen zum Erweise des Gesagten über, daß die Lehre Schellings nicht die christliche sei.

Wenn wir sagen, **die Lehre Schellings sei nicht die christliche**; so will dieß nur heissen, sie sei nicht adäquat der christlichen, sondern es gebe in ihr mehrere Mo-

wir selbst in Stand gesetzt waren, sie zu geben, kommen wir nunmehr daran, unser Urtheil über das Ganze auszusprechen.

Ein Hauptmoment in diesem Urtheile wird die Bestimmung sein, ob die Philosophie der Offenbarung im Allgemeinen und im Besondern den christlichen Charakter an sich trage.

Aber gerade in Absicht auf diesen Punkt haben wir für uns die Ueberzeugung gewonnen, daß das neue System besser mit der frühen Lehre Schellings so wie mit der Lehre der neuern Philosophie, als mit der des Christenthums verglichen werde. Und doch ist der letzten Vergleichung wiederum kaum aus dem Wege zu gehen. Um nun mit unserm Urtheile nicht länger zurückzuhalten, so suchen wir es vorerst kurz auszusprechen, und dann gehörig zu begründen.

Dieses Urtheil aber ist:

1) Die neue Lehre Schellings ist nicht die christliche Lehre; aber sie steht dem Christenthume näher als

2) die frühere Identitätsphilosophie des Verfassers, und

3) als die philosophischen Systeme der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit.

Erstens: Die neue Lehre Schellings ist nicht die christliche Lehre.

Tritt ein philosophisches System mit der Behauptung auf, es selber sei der wissenschaftliche Ausdruck des historischen Christenthums, so sind verschiedene Fälle möglich, es zu nehmen. Entweder und erstens ist die Behauptung eine wahre; dann aber ist nothwendig ein solches System nur die Abstraction aus dem Historischen, nur der Reflex des wirklichen, objectiven Christenthums im Bewußtsein des Menschen, nur die andere, und zwar die begriffliche Seite des Christenthums; mit Einem Worte: nur das speculative Begreifen und Erkennen des in göttlichen Thatsachen vor uns stehenden

Christenthums. Oder ein solches System ist **zweitens** ein derartiges, d. h. ein durch Speculation über das Objective und Factische, das sich in ihm wie in einem geistigen Abbilde nur wiederholt, entstandenes **nicht**; dann aber wird ein solches System in der That mit dem historischen Christenthume auch nicht übereinstimmen, und in diesem Falle werden wiederum andere Behauptungen auftreten. Denn entweder behauptet ein solches System, die bisherige in der Sache übliche speculative Fassung des Christenthums sei unrichtig und unwahr; oder es behauptet, die kirchliche Anschauung sei nur eine fragmentarische, unvollständige, und verhalte sich zur wahren Einen wie ein Moment zum Ganzen.

Ein solches System kann aber auch weder das Eine noch das Andere behaupten, sondern, was es will, stillschweigend voraussetzen; in diesem Falle ist es sofort uns selbst überlassen, die eigentliche Vorstellung herauszufinden und die Stellung anzugeben, in welcher das philosophische System zu dem des historischen Christenthums sich befindet.

Dieser letzte Fall ist derjenige, in welchem wir uns gegenwärtig befinden. Denn in den obigen Mittheilungen, so weit sie für uns vermittelt wurden, ist kein Ausspruch Schellings mitgegeben, in welchem er über die Stellung seines Systems zum kirchlichen Systeme Aufschlüsse gibt. Da wir aber unsrerseits seine Lehre nicht adäquat der christlichen finden; so ist seinerseits die zuletzt genannte Alternative nicht nur möglich, sondern durchaus wahrscheinlich: denn entweder hält er die christlich-kirchliche Auffassung, soweit sie mit der seinigen nicht übereinstimmt, für unwahr, oder er glaubt, sie verhalte sich zu seinem eigenen Systeme wie ein Moment zum Ganzen. Wie dem nun auch sein möge, wir unseres theils gehen zum Erweise des Gesagten über, daß die Lehre Schellings nicht die christliche sei.

Wenn wir sagen, **die Lehre Schellings sei nicht die christliche**; so will dieß nur heissen, sie sei nicht adäquat der christlichen, sondern es gebe in ihr mehrere Mo-

rechte ist und welche der Idee entspricht. Gott ist nicht die Substanz der Dinge, und darum ist auch das hier Maaßgebende nicht die Kategorie der Substanz (*ουσια*), sondern die Kategorie der Relation und des Zweckes (*προς τι*); und so ist Gott Alles in Allem lediglich nach der Relation und nach dem Zwecke, so daß am Ende der Welt nur die allgemeine göttliche Ordnung hergestellt wird, wonach Alles in die rechte Beziehung und in das rechte Verhältniß zu Gott, als dem Ziel und Ende der Dinge zurückgebracht ist. Während dieß die christliche Vorstellung ist, Gott folglich das Urprincip und der Endzweck von Allem ist, hat sie für jede andere und insbesondere für die pantheistische nicht einmal einen Ausdruck.

c. Es ist dieß auch die einzige Voraussetzung, unter welcher Religion möglich ist, denn sie besteht allein nur, wenn zwischen Gott und der Welt Relation, nicht aber wenn Gott selbst Alles ist, was ist. Religion also, diese höchste und erhabenste Erscheinung auf dem geistigen und freien Gebiete, ist nur, wenn sich Gott für Alles und zu Allem setzt, sie ist aber schlechthin vernichtet, sobald sich Gott selbst als Alles setzt.

d. Eben so wenig ist, wenn sich Gott als Alles setzt, um der All-Eine im Sinne des neuen Systems zu sein, der Abfall möglich, weil dieser Freiheit voraussetzt, Freiheit aber unmöglich ist, wo Gott selbst Alles ist. Denn das nicht unbestimmte, sondern durchaus bestimmte Alles-Sein der Gottheit läßt eine nachkommende Selbstbestimmung des Menschen als eine freie eben so wenig zu, als eine solche spätere Selbstbestimmung nothwendig ist. Werden aber Freiheit und Abfall durch die Freiheit dennoch angenommen; so bilden sie Instanzen gegen das System selbst und stehen da entweder als Inconsequenzen oder als Fictionen.

e. Diesem Uebelstand wird dadurch nicht abgeholfen, daß behauptet wird, Gott vermöge als das Freie und Freischwebende, aus jeder Setzung, d. h. aus dem, als was sich Gott gesetzt hat, wieder zurückzunehmen, um in einem Andern sich

zu setzen, aus diesem aber sich wiederum zurückzunehmen, um sich in einem Dritten u. s. w. u. s. w. zu setzen. Dieses Hin- und Herschweben zwischen den Seinsweisen, weit entfernt, ein Zeichen wahrer und wirklicher Freiheit zu sein, ist mehr ein Spiel oder ein spielendes Versuchen, Alles zu sein, um dadurch Gott zu sein, als Gott sich zu erkennen und durch die Erkenntniß Seiner als des All-Einen sich in seiner Gottheit zu verwirklichen.

f. Aus der Grundanschauung des Systems ist es allein zu erklären, wie die andere möglich wurde, die nämlich, daß die zu göttlichen Persönlichkeiten erhobenen Potenzen ihren Einheitspunkt im Menschen gehabt haben, und daß durch den Fall des letztern ihre Einheit zerrissen worden sei, eine Vorstellung, durch welche der Mensch nicht nur eine übermenschliche, sondern selbst eine übergöttliche Bedeutung und Stellung erhält.

g. Uebergöttlich nämlich muß nothwendig dasjenige Wesen sein, in welchem die Gottheit selbst als in dem sie selber und ihre Potenzen verknüpfenden Bande ruhet, und welches, wenn es aufgehört, dieses Band zu sein, die göttlichen Persönlichkeiten zu aussergöttlichen Mächten herabzusetzen und in einen rein natürlichen Proceß zu versetzen vermag, in den Proceß des Heidenthums als in den theogonischen Proceß, in welchem die Potenzen erst wieder göttliche Personen werden.

h. Zu dieser Vorstellung kommt noch die andere, der Mensch habe den Vater des zeugenden Princips beraubt, dieses Princips sich bemächtiget, als ob an der absoluten Gottheit ein Raub begangen werden könne, und als ob der Mensch, in der Vorstellung auch noch so weit hinaufgesteigert, diesen Raub zu begehen vermöchte. Eine Gottheit, an der ein Raub begangen werden kann, ist in der That eben so wenig Gottheit, als der Mensch — Mensch ist, der ihn an ihr zu begehen vermag.

i. Durch alles dieses und Anderes, was mit im Gefolge

ist, halten wir uns für hinlänglich berechtiget, den ganzen von Schelling in der positiven Philosophie und in der Offenbarung geschilderten Hergang der Gott- und Weltwerdung der christlichen Wahrheit gegenüber als einen Mythus, wenn auch als einen höchst genialen, zu begreifen.

k. Dieser Mythus steht der christlichen Weltansicht um so ferner, je weiter alles ins Ursprüngliche zurückgeht, nähert sich aber dem christlichen Systeme in Etwas, in der Lehre vom Abfall des Menschen und in der Lehre von der Wiederbringung der Dinge durch den Erlöser, — aber ohne darum aufzuhören, Mythus etwa im Sinne oder in der Weise Plato's zu sein.

l. Sind die ersten mythischen Gestalten die drei göttlichen Potenzen, welche sich zu göttlichen Persönlichkeiten erheben; so ist eine weitere mythische Gestalt der Urmensch in der großen und umfassenden Bedeutung, die ihm Schelling als einem solchen beilegt, der in der oben angedeuteten Weise selbst Uebergöttliches an sich aufzeigt, woraus für Gott Abhängigkeit entsteht. Aber auch die Gottheit hüllt sich in das mythische Gewand, indem sie einerseits in diese Abhängigkeit sich begibt, andrerseits aber gleichsam durch verborgene Macht den Menschen dahin treibt, an seinem eigenen Verderben zu arbeiten, während er sich erheben und Gott gleich sein wollte. Bei allem jedoch gelingt es dem Menschen, die göttlichen Personen, vor Allem die zweite und dritte Potenz, aussergöttlich zu setzen, zu erniedrigen, der Gottheit folglich actu zu berauben.

m. In dem Grade nun, in welchem dieß mehr an der zweiten Potenz geschieht, wird auch der Sohn und Geist eine dunklere mythische Gestalt, ohne daß jedoch darum der Väter eine schlechthin klare wäre. Denn auch er, dem der Mensch die zeugende Potenz zu entziehen vermochte, ist durch den Abfall des Menschen, in dem er wie die andern Potenzen ruhete, schlechthin alterirt und aus seiner Stellung gebracht worden. Und darum ist schwer zu begreifen, wie der Sohn nachmals zu

zu setzen, aus diesem aber sich wiederum zurückzunehmen, um sich in einem Dritten u. s. w. u. s. w. zu setzen. Dieses Hin- und Herschweben zwischen den Seinsweisen, weit entfernt, ein Zeichen wahrer und wirklicher Freiheit zu sein, ist mehr ein Spiel oder ein spielendes Versuchen, Alles zu sein, um dadurch Gott zu sein, als Gott sich zu erkennen und durch die Erkenntniß Seiner als des All-Einen sich in seiner Gottheit zu verwirklichen.

f. Aus der Grundanschauung des Systems ist es allein zu erklären, wie die andere möglich wurde, die nämlich, daß die zu göttlichen Persönlichkeiten erhobenen Potenzen ihren Einheitspunkt im Menschen gehabt haben, und daß durch den Fall des letztern ihre Einheit zerrissen worden sei, eine Vorstellung, durch welche der Mensch nicht nur eine übermenschliche, sondern selbst eine übergöttliche Bedeutung und Stellung erhält.

g. Uebergöttlich nämlich muß nothwendig dasjenige Wesen sein, in welchem die Gottheit selbst als in dem sie selber und ihre Potenzen verknüpfenden Bande ruhet, und welches, wenn es aufgehört, dieses Band zu sein, die göttlichen Persönlichkeiten zu aussergöttlichen Mächten herabzusetzen und in einen rein natürlichen Proceß zu versetzen vermag, in den Proceß des Heidenthums als in den theogonischen Proceß, in welchem die Potenzen erst wieder göttliche Personen werden.

h. Zu dieser Vorstellung kommt noch die andere, der Mensch habe den Vater des zeugenden Princips beraubt, dieses Princips sich bemächtiget, als ob an der absoluten Gottheit ein Raub begangen werden könne, und als ob der Mensch, in der Vorstellung auch noch so weit hinaufgesteigert, diesen Raub zu begehen vermöchte. Eine Gottheit, an der ein Raub begangen werden kann, ist in der That eben so wenig Gottheit, als der Mensch — Mensch ist, der ihn an ihr zu begehen vermag.

i. Durch alles dieses und Anderes, was mit im Gefolge

ist, halten wir uns für hinlänglich berechtiget, den ganzen von Schelling in der positiven Philosophie und in der Offenbarung geschilderten Hergang der Gott- und Weltwerdung der christlichen Wahrheit gegenüber als einen Mythus, wenn auch als einen höchst genialen, zu begreifen.

k. Dieser Mythus steht der christlichen Weltansicht um so ferner, je weiter alles ins Ursprüngliche zurückgeht, nähert sich aber dem christlichen Systeme in Etwas, in der Lehre vom Abfall des Menschen und in der Lehre von der Wiederbringung der Dinge durch den Erlöser, — aber ohne darum aufzuhören, Mythus etwa im Sinne oder in der Weise Plato's zu sein.

l. Sind die ersten mythischen Gestalten die drei göttlichen Potenzen, welche sich zu göttlichen Persönlichkeiten erheben; so ist eine weitere mythische Gestalt der Urmensch in der großen und umfassenden Bedeutung, die ihm Schelling als einem solchen beilegt, der in der oben angedeuteten Weise selbst Uebergöttliches an sich aufzeigt, woraus für Gott Abhängigkeit entsteht. Aber auch die Gottheit hüllt sich in das mythische Gewand, indem sie einerseits in diese Abhängigkeit sich begibt, andrerseits aber gleichsam durch verborgene Macht den Menschen dahin treibt, an seinem eigenen Verderben zu arbeiten, während er sich erheben und Gott gleich sein wollte. Bei allem jedoch gelingt es dem Menschen, die göttlichen Personen, vor Allem die zweite und dritte Potenz, außergöttlich zu setzen, zu erniedrigen, der Gottheit folglich *actu* zu berauben.

m. In dem Grade nun, in welchem dieß mehr an der zweiten Potenz geschieht, wird auch der Sohn und Geist eine dunklere mythische Gestalt, ohne daß jedoch darum der Väter eine schlechthin klare wäre. Denn auch er, dem der Mensch die zeugende Potenz zu entziehen vermochte, ist durch den Abfall des Menschen, in dem er wie die andern Potenzen ruhete, schlechthin alterirt und aus seiner Stellung gebracht worden. Und darum ist schwer zu begreifen, wie der Sohn nachmals zu

nothwendig hält. Glaubt er aber, das, was der Satan wirke, liege, weil aus dem dunkeln Grunde stammend, eigentlich schon im Menschen, und er bringe es nur zum Vorschein; so haben wir einen Dualismus vor uns, der keinem frühern Systeme dieser Art und Gattung etwas nachgibt. In keiner Weise also ist Schellings Lehre in diesem Punkte dem Christenthume verwandt, welches bekanntlich den Satan für einen gefallenen Engel und für eine Person hält, durch welche die Stammeltern unseres Geschlechtes verführt worden sind.

r. Unsere letzte Bemerkung gilt jenen drei Principien, die Schelling für die Principien der Kirchengeschichte hält: dem petrinischen, paulinischen und johanneischen, wovon das petrinische das der Katholischen, das paulinische das der Protestantischen, das johanneische aber als das vollendende das der zukünftigen Kirche sein soll, in welchem sich die bisherigen Gegensätze zur harmonischen Einheit auflösen sollen. Hierüber ist Mehreres zu bemerken.

Erstens muß auffallen, daß, wenn der Apostel Jacobus durch Paulus ersetzt worden sein soll, gerade der erste Vertreter des paulinischen Princips, Luther, seine Thätigkeit damit eröffnete, den Jacobus zu verwerfen und seinen Brief aus dem Neutestamentlichen Kanon zu werfen, im festen Glauben, er befinde sich im höchsten Widerspruche mit dem Evangelium und insbesondere mit Paulus. Merkwürdig hiebei ist noch, daß Luther den Brief des Jacobus eigentlich verstand (d. h. seinen wahren Inhalt begriff, daß nämlich der Glaube ohne Werke todt sei), das Evangelium aber und den Apostel Paulus mißverstand. So hat also das paulinische Princip im sechszehnten Jahrhundert in dem Augenblicke, in welchem es sich von dem petrinischen befreite, mit einer absoluten Verkehrung seiner selbst begonnen. Oder ist das paulinische Princip als das protestantische etwa jenes, das uns Schelling früher in den Vorlesungen über die Methode

des akademischen Studiums geschildert hat, jenes Princip nämlich, dessen Grundwesen die bloße Negation, die Beschränktheit und die Inconsequenz wäre?[1])

1) Schelling sagt hier S. 199—203: „Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher (die biblischen) zu entziehen, eine bloß politische Absicht untergelegt: er möchte wohl den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren blos die Geschichtforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt. Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich seyn, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses blos negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auctorität trat die andere, todter in ausgestorbnen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein blos menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriff nach antiuniversell ist, wieder in Secten zerfiel und daß der Unglaube sich an die einzelnen Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war. Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante im Vorgrund der Hölle existiren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Hölle nicht aufnahm,

Zweitens scheint Schelling sich dem Gedanken hinzugeben, diejenige Kirche, welche das Prädicat der christlichen in Anspruch nimmt, könne auch ein anderes Princip haben, als das eigentlich christliche, d. h. jenes, welches Christus und sein Geist selber ist, und welches durch die Apostel für uns nur vermittelt worden ist, ohne daß dadurch die individuelle Eigenthümlichkeit eines der Apostel das Recht erhalten hätte, als bestimmendes Princip in der Kirche hervorzutreten. Darum weist auch der Apostel Paulus gerade das, was Schelling auf so charakteristische Weise hervorhebt, als unwahre und als sinnliche Vorstellung ab, indem er sagt:

weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben, vornehmlich deutsche Gelehrte, mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, alles Spekulative und selbst das subjectiv-Symbolische aus dem Christenthum entfernt. Der Glaube an seine Göttlichkeit wurde auf empirisch-historische Argumente gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Zirkel durch andere Wunder bewiesen. Da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnenes Spiel. Man hat schon mit ihnen unterhandelt, als man die Untersuchungen über die Aechtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen, zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte nothwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegungskunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Scienz geworden ist, und, wo man das Palladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntniß sucht, ist die Theologie am tiefsten gesunken und am weitesten von ihrer Idee entfernt. Hier besteht eine Hauptkunst darin, so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein eben so klägliches Beginnen ist, als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen, Factis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Was hilft es, noch so viele hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich ist, denn auch nur Eines würde, wenn diese Beweisart überhaupt Sinn hätte, so viel wie tausend beweisen."

„Wenn noch Eifersucht und Parteigeist unter euch herrschen, seid ihr dann nicht sinnlich und wandelt ihr nicht wie Sinnen-Menschen? Wenn nämlich der Eine sagt: Ich halte es mit Paulus; der Andere: Ich mit Apollo; seid ihr da nicht sinnliche Menschen? Wer ist denn Apollo? Wer ist Paulus? Diener dessen sind sie, durch welche ihr zum Glauben gelangt seid; und zwar so wie es der Herr einem Jeden übertragen hat. Einen andern Grund kann Niemand legen, als den, der schon gelegt ist, und dieser ist Jesus Christus" [1]). „Ich bitte euch, Brüder! im Namen unseres Herrn Jesu Christi, daß Alle Eines bekennen, und keine Spaltungen unter euch seien; seid vielmehr in Gesinnungen und Grundsätzen vollkommen Eins. Ich meine nämlich dieß: daß der Eine und der Andere unter euch sagt: Ich halte es mit Paulus, ich mit Apollo, ich mit Kephas, ich mit Christo. Ist denn Christus getheilt? Ist Paulus für euch gekreuziget? Oder seid ihr auf Pauli Namen getauft" [2]).

Drittens: Wird nunmehr klar sein, wie gut die katholische Kirche zu jeder Zeit daran gethan habe, alle menschliche Besonderheit von sich auszuscheiden, sofern sie maaßgebend für den Glauben werden wollte, und, um die allgemeine Kirche wirklich zu sein, auf keinen andern Grund zu bauen, als auf Christus, auf diesen aber so, wie ihn uns nicht dieser oder jener Apostel, sondern alle Heilsboten zumal verkündet haben. Darum ist sie nicht gebaut auf den Grund dieses oder jenes Apostels, sondern auf den Grund der Apostel [3]). Jeder ist in ihr als Gottesgesandter aufgenommen, verehrt, gewürdigt und verstanden, keiner hintangesetzt oder gar verworfen durch Mißverständniß der übrigen. Aber die dadurch erzeugte Einheit hat auch einen lebendigen Mittel-

1) 1 Kor. 3, 3. 4. 5. 11.
2) 1. Kor. 1, 10. 12. 13.
3) Eph. 2, 20.

punkt, welcher Petrus ist und seine Nachfolger. So ist die katholische Kirche die Eine, die Allgemeine und die Apostolische in einem so tiefen, umfassenden und Achtung gebietenden Sinne, daß ihr Nichts sich an die Seite setzen kann, Nichts aber auch so unerschütterlich fest und so sicher auf sich selber ruhet, als eben sie.

Viertens: Wenn Schelling der römischen Kirche, insbesondere aber den Nachfolgern des Petrus den Vorwurf macht, sie habe nach der Herrschaft der Welt gestrebt, so wäre freilich zu wünschen gewesen, dieses Streben möchte in einigen Thatsachen wenigstens dargethan worden sein. Gegen diese Behauptung nimmt sich freilich auffallend genug die des Johann von Müller aus, der dafür hält, die christliche Bildung sei nur durch die katholische Kirche und insbesondere durch ihr Oberhaupt erhalten worden [1]); so wie die gleichlautende Herders, daß ohne das Papstthum die Welt in die crasseste Barbarei versunken sein würde. Es wird daher nur darauf ankommen, was für eine Herrschaft über die Welt gemeint wird, wenn man im Oberhaupte der katholischen Kirche zu irgend einer Zeit, besonders in der des Mittelalters sie erblicken will. Eine Herrschaft über die Welt auszuüben, hat allerdings die katholische Kirche und ihr Oberhaupt ein Streben von jeher an den Tag gelegt; allein wer Herrschaft über die Welt gewinnen will, verachtet eben darum die weltliche Herrschaft, die etwas ganz Anderes ist. Wir haben uns über diesen Punkt näher zu erklären. Wenn die katholische Kirche Herrschaft über die Welt *erringen* will, hat sie keine andere Intention, als den Ausspruch Christi auf die ihr zuständige Weise zum Vollzug zu bringen: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ [2]);

---

1) Vgl. die: Reisen der Päpste, im VIII. Bande der gesammelten Werke.

2) Joh. 16, 33. vgl. Röm. 8, 37. 12, 21. 1 Joh. 2, 13. 1 Joh. 4, 4. Offenbar. 5, 5. 2, 11. 7. 17. 26. 3, 5. 12. 24. 21, 7.

erfüllen. Kann sie aber ihre Pflicht nicht erfüllen, so fällt die Schuld nicht ihr, sondern ihren unerleuchteten Drängern und Treibern zu. Es handelt sich aber hiebei nicht etwa nur um ein Großes, sondern um das Größte: um die Erlösung der Welt und um das Walten des göttlichen Princips in ihr. So viel andeutungsweise über diesen wichtigen und an sich klaren, bei aller Klarheit aber dennoch nur zu oft mißverstandenen Punkt, welcher aber nicht nur im Kirchenrechte, sondern auch in der Kirchengeschichte und in der Geschichte überhaupt maaßgebend und bestimmend auftritt, auftreten wenigstens überall sollte.

Kann nach allem bisherigen von keiner eigentlichen und wirklichen Uebereinstimmung der Schellingschen Lehre mit der des Christenthums die Rede sein, wie ja sie selber behauptet, daß in ihr das Princip des Christenthums unabhängig von diesem nachgewiesen sei, unabhängig vom Christenthume aber keine wesentlich christliche Wahrheit sich gewinnen läßt; so steht sie doch dem Christenthume näher als 1) das frühere System des eignen Verfassers und 2) als das System jeder andern der neuern Zeit angehörigen Philosophie.

1. Die neue Lehre Schellings steht dem Christenthume näher als sein früheres System. Allein damit ist die Identität des Neuen mit dem Alten nicht aufgehoben, und eben in der nicht aufgehobenen Identität besteht die oben nachgewiesene Unangemessenheit der Speculation an die innere Wahrheit des Christenthums. Damit wollen wir aber sagen: so weit die neue Lehre Schellings mit der alten übereinstimmt, stimmt sie mit der christlichen nicht überein; so weit sie aber über die alte hinausgekommen ist, ist sie der christlichen näher getreten. Das Maaß der Uebereinstimmung mit dem eigenen früheren Systeme ist daher das der Nichtübereinstimmung mit dem christlichen, so wie das Maaß der Nichtübereinstimmung mit dem erstern das Maaß der Uebereinstimmung, wenn auch nicht der vollen mit dem Chri-

die sonderbarsten Vorstellungen, und es mag am Orte sein, darüber wenn auch nur einiges Wenige vorzubringen. In der Kirche setzt sich der lebendige Christus als der die Welt erlösende fort. Das ganze Werk Christi gliedert sich in drei Aemter, in das prophetische, in das hohepriesterliche und in das königliche Amt. Da nun Christus auf lebendige Weise durch die Kirche hindurchgeht, so ist ihr auch die Fortsetzung jener drei Aemter überwiesen. Das königliche Amt ist jenes, durch welches die Kirche regiert. Allein die Weise dieses Regiments so wie sein Umfang ist auf das Genaueste durch Christus selbst bestimmt. Denn wie er selber nicht König in irdischer Weise war, sondern nur dazu regiert, damit er im Menschengeschlechte immerwährend der Prophet und der Hohepriester sei, sein königliches Amt folglich nur auf die stete Verwirklichung seines Prophetenthums und Hohepriesterthums sich bezieht; eben so bezieht sich auch das königliche Amt der Kirche nur auf die Vollziehung und Verwirklichung des prophetischen und des hohepriesterlichen Amtes, folglich nur auf die Erlösung der Welt vom Irrthum und von Sünde. Darum nimmt auch die Kirche keine andere Macht in Anspruch als allein diejenige, welche sich auf das Propheten- und Hohepriesteramt bezieht. Das Maaß des königlichen Amtes, das Maaß folglich der der Kirche zustehenden Macht zu regieren, ist daher genau das Maaß des vereinten Propheten- und Hohenpriesteramtes. Beides aber verhält sich zu einander wie Pflicht und Recht. Die fortgehende Verwirklichung des Propheten- und Hohenpriesterthums im Geschlechte ist die von Gott übernommene Pflicht der Kirche; das Recht ist nur die Befugniß thun zu können, was sie thun muß. Ihr Recht hat daher die Kirche in ihrer Pflicht, und das Maaß dieses Rechtes ist nur das Maaß der Pflicht, d. h. das Recht der Kirche geht nur so weit als ihre Pflicht geht. So weit aber muß es gehen dürfen, denn sonst ist die Kirche unfrei, und in der Unfreiheit gebunden, durch Gebundenheit aber verhindert, ihre Pflicht zu

erfüllen. Kann sie aber ihre Pflicht nicht erfüllen, so fällt die Schuld nicht ihr, sondern ihren unerleuchteten Drängern und Treibern zu. Es handelt sich aber hiebei nicht etwa nur um ein Großes, sondern um das Größte: um die Erlösung der Welt und um das Walten des göttlichen Princips in ihr. So viel andeutungsweise über diesen wichtigen und an sich klaren, bei aller Klarheit aber dennoch nur zu oft mißverstandenen Punkt, welcher aber nicht nur im Kirchenrechte, sondern auch in der Kirchengeschichte und in der Geschichte überhaupt maaßgebend und bestimmend auftritt, auftreten wenigstens überall sollte.

Kann nach allem bisherigen von keiner eigentlichen und wirklichen Uebereinstimmung der Schellingschen Lehre mit der des Christenthums die Rede sein, wie ja sie selber behauptet, daß in ihr das Princip des Christenthums unabhängig von diesem nachgewiesen sei, unabhängig vom Christenthume aber keine wesentlich christliche Wahrheit sich gewinnen läßt; so steht sie doch dem Christenthume näher als 1) das frühere System des eignen Verfassers und 2) als das System jeder andern der neuern Zeit angehörigen Philosophie.

1. Die neue Lehre Schellings steht dem Christenthume näher als sein früheres System. Allein damit ist die Identität des Neuen mit dem Alten nicht aufgehoben, und eben in der nicht aufgehobenen Identität besteht die oben nachgewiesene Unangemessenheit der Speculation an die innere Wahrheit des Christenthums. Damit wollen wir aber sagen: so weit die neue Lehre Schellings mit der alten übereinstimmt, stimmt sie mit der christlichen nicht überein; so weit sie aber über die alte hinausgekommen ist, ist sie der christlichen näher getreten. Das Maaß der Uebereinstimmung mit dem eigenen früheren Systeme ist daher das der Nichtübereinstimmung mit dem christlichen, so wie das Maaß der Nichtübereinstimmung mit dem erstern das Maaß der Uebereinstimmung, wenn auch nicht der vollen mit dem Chri-

stenthume ist. Darum hat, wenn wahr ist, was man sagt, Schelling selber das richtigste Urtheil über sich ausgesprochen, wenn er sagt: das Fundament, auf dem ich stehe, ist dasselbe geblieben, allein ich stehe jetzt höher.

Die Annährung Schellings an das Christenthum finden wir zuerst in der merkwürdigen Bestimmung, das wahre Erkennen setze ein mit Weisheit geordnetes Sein voraus, welches Sein auf einem jener ordnenden Weisheit entsprechenden Wollen ruhe; der Wille, und zwar der göttliche, sei daher der Grund des Seins. Diese Bestimmung ist in der That so sehr die christliche, daß sie selbst als treue Wiederholung christlicher Aussprüche angesehen werden kann, und es wäre nur zu wünschen gewesen, sie möchte als Grundgedanke im Systeme selbst durchgeführt worden sein, denn alsdann wäre der von Schelling geschilderte Hergang unmöglich ein theogonischer Proceß geworden, denn ist der göttliche Wille nur, was er zu sein hat, der absolut freie; so besteht seine vollständige Freiheit nicht etwa nur in der Wahl, sondern auch in der gänzlichen Freiheit von der Welt, vermöge deren Gott nicht selber einzugehen braucht in den Proceß der Schöpfung, sondern über ihm unberührt, hehr und erhaben steht. Dasselbe gilt in Beziehung auf den Abfall, durch den das göttliche Wesen keine Veränderung und keinen Wechsel in der Weise des Seins erleidet, sondern allein durch den Willen jene Bestimmungen trifft, welche sich auf die Erlösung beziehen, die im Ganzen und Einzelnen selbst nur Werk der freien göttlichen Liebe ist. Daraus ergibt sich nun aber eine Folgerung, die in jeder Hinsicht eine merkwürdige ist, und die zu ziehen die Schellingsche Lehre selbst am meisten Veranlassung gibt. Denn in dem Maaße, in welchem Schelling den freien Willen auf die wahre Weise gelten läßt, in demselben Maaße tritt er in Widerspruch mit dem Pantheismus, eben damit aber auch mit seinem System selbst, so weit es noch pantheistisch ist. Wir wollen dieß nur an einem einzigen Beispiele klar

zu machen suchen. Schelling nimmt einen Abfall des Menschen von Gott, wenn auch in ganz eigenthümlicher Weise an. Dieß kann der Pantheismus nicht. Aber eben darum ist sich Schelling selbst im Wege, wenn er Gott als den All-Einen so begreift, daß sich dieser als Alles, und in Allem als das Eine setzt. Denn sich als Alles setzen, ist nichts Anderes als sich als Alles oder zu Allem bestimmen. Bestimmt sich aber Gott als Alles oder zu Allem; so kann es keine freie Selbstbestimmung des Menschen, damit aber auch keinen Abfall geben. Auf gleiche Weise verhält es sich bei der Aufhebung des Falles durch die Erlösung und den Proceß, durch welchen sie selber wird.

Annährung an das christliche System finden wir zweitens in allem dem, was Schelling über Christus und sein Werk vorbringt, wobei wir jedoch nicht unterlassen, auf die großen und bedeutenden Differenzen hinzuweisen, die wir oben namhaft gemacht haben. Damit kommen wir auf die Vergleichung der Schellingschen Lehre mit der der andern philosophischen Systeme der neuern Zeit.

2. Die Schellingsche Lehre steht dem Christenthume näher als die der andern zeitlichen philosophischen Systeme. Die Wahrheit dieses Satzes kann durch jede Vergleichung dieser Systeme mit dem des Schelling eingesehen werden. Zwar sprach Kant von einem Christus; aber er ist ihm nur der urbildliche Mensch: auf gleiche Weise läßt sich Jacobi vernehmen. Beide aber haben auch noch das mit einander gemein, daß sie jede übersinnliche Offenbarung verwerfen und die aus dieser stammende Religion für Götzendienst halten. Auch Fichte verhandelte über Christus, aber dieser wurde ihm zur pantheistischen Formel. Am umständlichsten befaßte sich mit dem Erlöser in der neuern Zeit neben Schelling Hegel; aber auch ihm gilt Christus nur als die pantheistische Formel für die Identität des Göttlichen und Menschlichen, ja dieser Christus ist sogar durch die Art und Weise, wie die Hegelsche Christologie um sich griff, wie sie

sich darstellte und Anhang fand, in der neuesten Zeit zu einer antichristlichen Gestalt geworden [1]), wie Alles, was das Christenthum nur äusserlich nachahmt, ohne aus ihm zu sein und seinen Geist zu haben. Alles Derartige verhält sich zum Christenthum höchstens wie der Affe zum Menschen, und kann nur eine gleiche, affenmäßige Erkenntniß in denen vermitteln, welche an solche Erscheinungen unbewacht und unbedingt glauben. Von diesem niedrigen Standpunkte nun zu einem höhern zu führen, wird auf dem Boden der Philosophie die Schellingsche Lehre in mehrfacher Hinsicht geeignet sein, wenn man auch zu derjenigen hohen, hehren, erhabenen und göttlichen Gestalt nicht gelangt, welche die des historischen Christus ist, der der allein wahre und lebendige, durch Menschen nicht construirte Christus ist. Während diesen die Theologie schon an und für sich zu ihrem eigenen Gegenstande hat, kann die Philosophie nicht behaupten, daß sie der Theologie gebe, was dieser schon längst viel besser und in der ganzen Wahrheit gegeben ist. Aber Schelling müßte aufgehört haben, Schelling zu sein, wenn seine Philosophie der Offenbarung und vielleicht mehr noch seine Philosophie der Mythologie, nicht Manches in der Tiefe anregen und für eine künftige Darstellung hervorrufen würde, was der Wissenschaft des Christenthums in seinem ganzen Umfange auf irgend eine Weise dienend werden kann. Damit aber dieses recht bald möglich werde, ist zu wünschen, daß der geniale Mann mit der Herausgabe seiner reifern Geistesproducte nicht länger mehr zögern möge.

1) Ueber die christologischen Ansichten der eben genannten Systeme vergl. den I. Thl. unsrer Philosophie des Christenthums.

Staudenmaier.

II.

Recensionen und Anzeigen.

4.

Commentar über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus von Martin Joseph Mack, der Theologie Doctor und Professor, Pfarrer zu Ziegelbach. 2te Ausgabe. Tübingen, 1841. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. VIII und 541 S. 8.

Das Erscheinen einer zweiten Auflage des vorliegenden Commentars bietet uns eine erwünschte Gelegenheit dar, denselben in der theologischen Zeitschrift zu besprechen. Zwar ist die erste Auflage desselben ohne Zweifel bereits in den Händen vieler unserer Leser und seine Vorzüge sind diesen aus eigener Lektüre hinlänglich bekannt; aber indem wir auch an solche denken, welche die Bekanntschaft mit dieser ausgezeichneten Arbeit noch nicht gemacht haben mögen, halten wir uns sowohl in Rücksicht auf die dem Herrn Verfasser schuldige Anerkennung seiner Verdienste, als auch in Ansehung der wissenschaftlichen und practischen Interessen, welche durch dieselbe gefördert werden, verpflichtet, die zur Anzeige uns gegebene Gelegenheit nicht unbenützt zu lassen. Der vorliegende Commentar des Professors Mack ist unstreitig den gediegensten Arbeiten der exegetischen Literatur überhaupt beizuzählen und unter den Bearbeitungen der Pastoralbriefe möchte

er wohl die erste Stelle einnehmen. Sein Hauptvorzug besteht darin, daß er, ohne die didactischen und historischen Bestandtheile dieser Briefe im mindesten zu vernachlässigen, ihre praktische Seite, welche ihre wesentliche Bestimmung ausmacht, mit besonderem Fleiße behandelt und dadurch den Hirten der christlichen Kirche, welche den praktischen Beruf des Titus und Timotheus theilen, dieselben besonders brauchbar macht.

Bevor wir aber auf die exegetische Leistung dieses Commentars näher eingehen, haben wir seine äußere Anlage zu beschreiben, weil auch die äußere Einrichtung einer wissenschaftlichen Arbeit zu ihrem Gesammtbilde gehört. Der Herr Verfasser schickt eine kurze allgemeine Einleitung voraus, in welcher der Name und Begriff der Pastoral- oder Hirtenbriefe mit Rücksicht auf den alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch erklärt wird; darauf folgt die Erklärung des Briefes an den Titus, den er dem ersten und zweiten Briefe an den Timotheus wegen seiner historischen Priorität vorangestellt hat. Vor jedem Briefe findet sich eine Inhaltsanzeige und nebst dieser sind die Hauptpunkte und die Anlage des Briefes angegeben; die Abschnitte in der Inhaltsanzeige bilden auch die Abtheilungen im Commentar. In diesen Abschnitten des Commentars liest man zuerst den griechischen Urtext, welcher nach der Bibel von Alcala (Biblia Complutensia) und der Bearbeitung des Erasmus mit nöthigen Abänderungen gegeben ist; dem griechischen Texte hat der Hr. Verfasser die lateinische Kirchenübersetzung sowohl wegen ihres anerkannten kritischen Werthes, als auch wegen ihres Ansehens und Gebrauches in der Kirche zur Seite gesetzt; unter diesem doppelten Texte läßt er noch eine eigene, sehr wohl gelungene deutsche Uebersetzung folgen. Die kritischen Fragen nach der Echtheit und Abfassungszeit sind hinter der Exegese jedes Briefes erörtert; es wurden diese Untersuchungen an diesen Ort verlegt weil sie das richtige Verständniß des Textes voraussetzen. Um den Gebrauch des Commentars zu erleich-

tern hat der Hr. Verfasser am Schlusse endlich noch ein gutgefaßtes Sachregister beigegeben.

Was nun die exegetische Leistung dieses Commentars anbelangt, so ist diese mit Rücksicht auf den dreifachen Inhalt der Pastoralbriefe zu beleuchten. Es wurde schon bemerkt, daß die Hauptbestimmung dieser Briefe in ihrer praktischen Seite liegt und darum haben auch die praktischen Bestandtheile derselben den größten Umfang. Paulus gibt seinen apostolischen Gehülfen Titus und Timotheus Vorschriften, nach welchen sie bei der Wahl der kirchlichen Beamten verfahren sollen, er zeichnet ihnen hierbei das Bild eines würdigen und zu einer gedeihlichen Wirksamkeit fähigen Dieners der Kirche vor, indem er die Eigenschaften darstellt, welche der Seelenhirt einer christlichen Gemeinde besitzen oder sich erwerben, und die Fehler und Mängel heraushebt, von welchen derselbe frei sein soll. Sie erhalten ferner Vorschriften für ihre eigene Seelsorge, zum Zwecke der Begründung und Befestigung des christlichen Lebens in ihren Gemeinden und der äußern kirchlichen Ordnung, welche zugleich als ein Regulativ anzusehen sind, nach welchem auch die von ihnen eingesetzten Presbyter und Diakonen bei ihrem heiligen Dienste zu verfahren haben. Indem diese praktischen Vorschriften theils durch theoretische Wahrheiten des Christenthums motivirt werden, theils die reine und falsche Lehre als Gegenstand der Ermahnung und Warnung angedeutet oder vorgetragen wird, haben die Pastoralbriefe auch einen Lehrcharakter und ihr Lehrinhalt hat darum noch besonderes Interesse, weil einigemale Paulus die Summe der christlichen Wahrheiten auf den kürzesten Ausdruck zurückbringt. Es sind ferner die Personen und Verhältnisse, auf welche sich die Vorschriften beziehen, die Anstalten und Einrichtungen der christlichen Gemeindeverfassung, welche gefordert oder berührt werden, Gegenstände der christlichen Kirchengeschichte oder der Archäologie; es haben also diese Briefe auch einen historischen Charakter und ihr praktischer Inhalt selbst ist zum Theile von dem historischen

Gesichtspunkte aus zu betrachten. Bei der Erklärung dieser schriftlichen Denkmale nach allen ihren Bestandtheilen geht immer zuerst das Bestreben des Hrn. Verfassers dahin, den Sinn des Textes richtig zu entwickeln und den Gedankeninhalt in seiner wahren Bedeutung, in seiner Tiefe und Fülle, nach seinen Beziehungen und Verbindungen, darzustellen; damit verbindet er aber, wo sich Gelegenheit darbietet, insbesondere in denjenigen Theilen, welche schon an sich einen praktischen Charakter haben, auch das Geschäft der praktischen Exegese. Bei der Erklärung des Textes bewegt er sich durchgängig auf dem Standpunkte der wissenschaftlichen Exegese; wir lernen in ihm einen ruhigen, unbefangenen, scharfsinnigen Bibelforscher kennen, welcher alle exegetische Hülfsmittel gewissenhaft anwendet und auf dem Wege der Forschung seine Resultate sucht. Sorgfältig werden die philologischen und historischen Hülfsmittel benützt und die ältern und neuern Erklärungen dieser Briefe sind in allen wichtigern Materien fleißig berücksichtiget. Bei dieser Rücksichtnahme hat aber der Hr. Verfasser ein löbliches Maaß beobachtet, indem er meistens nur auf solche ältere und neuere Deutungen hinweiset oder dieselben anführt, welche den beabsichtigten Sinn richtig ausdrücken oder durchaus verkehren; nur in ganz besonders wichtigen Punkten wird die große Mannigfaltigkeit der Erklärungen aufgezählt und beurtheilt; bei dieser zweckmäßigen Auswahl unterscheidet sich sein Commentar auf eine sehr empfehlende Weise von vielen der neuern exegetischen Arbeiten, deren Verfasser ihre Aufgabe fast einzig darein zu setzen scheinen, daß sie eine recensirende Darstellung aller bei ihren Vorgängern vorhandenen Erklärungen und Erklärungsversuchen geben.

Herr Professor Mack macht in seinem Vorworte die Bemerkung: „man werde es diesem Commentar ansehen, daß sein Verfasser der katholischen Kirche angehört.“ Ein Kennzeichen dessen liegt schon in der äußern Einrichtung des Commentars, in der Aufnahme der lateinischen Kirchenübersetzung;

andere Merkmale liegen innerhalb desselben; der Hr. Verfasser erweiset nämlich nicht allein den Lehrern der alten Kirche viele Achtung, sondern er läßt bei seinen Erklärungen auch die katholischen Schriftausleger seit dem 16. Jahrhundert gerne mitsprechen; er weiset ferner auf die Uebereinstimmung seiner exegetischen Resultate mit den Lehren der katholischen Kirche hin und bekämpft von seinen Resultaten aus die Deutungen der Reformatoren; er macht desgleichen auf die mit den apostolischen Vorschriften übereinstimmenden Einrichtungen und Gebräuche der Kirche aufmerksam. Dieses Verfahren wird ihm aber von keinem vernünftigen Beurtheiler zum Vorwurfe gemacht werden, vielmehr muß es für lobenswerth gelten, wenn er überall Hochschätzung der Kirche an den Tag legt. Man kann darin auch keinen Grund finden, ihn der Befangenheit zu beschuldigen, weil er auf rein wissenschaftlichem Wege zu seinen Resultaten kommt; nirgends geht er von einem schon fertigen Resultate aus, und wenn nun das auf dem Wege der wissenschaftlichen Schriftforschung gefundene Resultat mit der Lehre und den Institutionen der Kirche übereinstimmt, so folgt nur dies daraus, daß die Kirche auf apostolischem Fundamente steht.

Es ist jetzt nothwendig, durch einige Beispiele die Methode zu veranschaulichen, welche Hr. Professor Mack bei der Erklärung der Pastoralbriefe befolgt; wir wählen diese Beispiele nach dem dreifachen Inhalte dieser Briefe, dem didaktischen, historischen und praktischen. In Ansehung der didaktischen Bestandtheile mag die Erklärung von ζωη Tit. 1, 2. S. 21. f. als Beispiel dienen; an diesen Ausdruck werden folgende Erläuterungen geknüpft. „Wir müssen," wird bemerkt, „um für die vielen Bedeutungen, in welchen dieses Wort in der Bibel überhaupt, und insbesondere in den Schriften des N. T. vorkömmt, einen sichern Boden zu gewinnen, auf die Grundbedeutung desselben zurückgehen; diese aber ist: empfindendes und empfundenes Seyn. Da sowohl die Arten des Seyns, als die Weisen der Em-

pfindung desselben nach den Naturen der Dinge und den Stufen, welche sie in der Schöpfung einnehmen, unendlich verschieden sind, so ist erklärlich, daß das Wort Leben eine große Reihe von Bedeutungen zulasse. Bleiben wir beim menschlichen Leben stehen. Das empfindende und empfundene Seyn des menschlichen Leibes ist Leben, Röm. 8, 38., das empfindende und empfundene Seyn seines Geistes ibid. V. 10., ist gleichfalls Leben. Beides zugleich ist abermals Leben Apost. 17, 35. Ferner, da der Name eines Begriffes vorzugsweise der vollsten und reinsten Erscheinung desselben zukömmt, so bezeichnet ζωη mit Vorzug, das rechte, vollkommene Seyn des Leibes und Geistes, also namentlich das durch den göttlichen Geist gereinigte, geheiligte und beseligte Seyn des einen und andern, oder auch des ganzen Menschen Joh. 5, 24. 29. In der letzten Bedeutung, welche bei Paulus Röm. 6, 4. Eph. 4, 18. Col. 3, 3. so häufig erscheint, steht es auch an unserer Stelle — reines, heiliges und seliges Seyn. — So gefaßt schließt es eigentlich die Vorstellung des unvergänglichen Seyns schon in sich, wie denn ζωη nicht selten allein von dem unvergänglichen Seyn steht, z. B. Apg. 13, 46. Röm. 11, 15. Doch wird diese Vorstellung öfters auch noch ausdrücklich bezeichnet, und bezweckt dann den Gedanken entweder an ein auch durch den Tod des irdischen Leibes nicht affizirbares Leben Matth. 19, 16., Joh. 3, 15 f., Gal. 6, 8., 5, 24., oder, mit Rücksicht auf die durch jene eintretende Entwicklungsstufe des Lebens, an das aus dem irdischen Tode hervorgehende *sofort* unzerstörbare selige Leben Röm. 2, 7. Den letzten Gedanken erzielt der Apostel hier mit dem Ausdrucke *αιωνιος*, wie aus dem Umstande hervorgeht, daß er die *ζωη αιωνιος* als einen Gegenstand der Hoffnung bezeichnet." Wir verbinden damit eine Betrachtung des Hrn. Verfassers, welche er an die Darlegung des Wortsinnes der dogmatischen Stelle 1 Tim. 3, 15: *εκκλησια — στυλος και ἑδραιωμα της*

ἀληθείας anknüpft: „Heißt die Kirche eine Stütze der Wahrheit, so will dies," sagt der Hr. Verfasser, „bedeuten, sie sichere den Bestand der christlichen Wahrheit, in ihr habe diese festes Daseyn. — Wie konnte dies der Apostel sagen? Er konnte nicht anders. Sah er nämlich auf diejenigen, welche der Kirche nicht angehörten: so erblickte er Unwissende und Irrende Eph. 4, 17—19.; sah er Jemand von dem Worte der Wahrheit ergriffen, so gewahrte er zugleich, wie derselbe zur Gemeinde gezogen wurde Apg. 3, 32—41.; sah er Einen der die Gemeinde verließ, oder aus ihr gestoßen wurde, so sah er einen dem Irrthum Verfallenen 1 Tim. 1, 19. 20. vergl. 2 Tim. 2, 17. 18. Nirgends also sah er die Wahrheit, als in der Kirche. Darum ist sie ihm eine Säule der Wahrheit. Ja, er konnte nicht anders; denn das Wort aus Gott, vom Herrn gepredigt, ging in das Gemüth der Apostel über; und in wessen Gemüth es durch ihre Predigt Eingang fand, der wurde der Gemeinde beigegeben Apg. 2, 41—47.; er lebte und hatte aus ihr das Wort aus Gott. Und in der Gemeinde ward die anerkannte Wahrheit bewahrt und die noch nicht erkannte unter Anregung und Unterstützung des Geistes der Wahrheit zum Bewußtsein gebracht, und die Wahrheit, die entwickelte sowohl, als die noch unaufgeschlossene von dem Prediger den Zuhörern, von dem Lehrer an den Schüler überliefert 2. Tim. 2, 2. Darum konnte der Apostel nicht anders, als sagen: die Kirche ist Säule der Wahrheit ꝛc." Der Hr. Verfasser geht bei dieser Betrachtung in die homiletische Darstellungsform über, entwickelt aber in dieser ein wissenschaftliches Moment, nämlich die historische Grundlage des Bewußtseins des Apostels, das er in der angeführten Stelle ausspricht. Er fügt seiner Betrachtung bei: „In der Dogmatik wird die apostolische Bezeichnung der Kirche als einer Säule und Grundveste der Wahrheit gewöhnlich als ein neutestamentliches Zeugniß für die Unfehl-

barkeit der Kirche angeführt. Mit Recht ꝛc.“ Wir schließen uns an diese Zustimmung vollkommen an und können die Polemik, welche Dr. Matthies in seinem sonst sehr schätzbaren Commentar S. 316 f. gegen Prof. Mack richtet, nicht ohne großes Befremden lesen. An die Worte des letzteren: „Soll die Kirche eine Säule der Wahrheit sein und sie ist es nach unserem Verse, so kann sie von der Wahrheit nie verlassen werden; sie muß unfehlbar sein — knüpft Matthies ein verwunderndes und fragendes „So!?“ und darauf folgen die polemischen Fragen: „Können denn nicht Einzelne, welche der Kirche angehören, ja welche sie repräsentiren wollen, von der Wahrheit verlassen werden, von derselben abirren? Sind die Einzelnen oder der Einzelne, auf welchen es bei der Unfehlbarkeit doch abgesehen ist, und die Kirche identisch? Wo redet der Apostel von Unfehlbarkeit und wo vindicirt er dieselbe jenen Einzelnen?“ Wir können aber weder bei Mack, noch bei einem anderen intelligenten Katholiken finden, daß Einzelne oder gar ein Einzelner für die Kirche ausgegeben, daß Einzelnen oder gar einem Einzelnen die Unfehlbarkeit zugeschrieben wird; vielmehr soll die Wahrheit für die Einzelnen durch die Kirche, welche über den Einzelnen steht, gewahrt werden. Wie mag man bei einer Polemik Begriffe zum Grunde legen, welche anderseits nicht vertheidiget werden! Wenn aber gefragt wird: „wo redet der Apostel von Unfehlbarkeit,“ so ist die Antwort einfach: da, wo er die Kirche Säule und Grundveste der Wahrheit nennt. Mehr beachtenswerth, als die Mack'sche Deutung, seien, meint Matthies, die Bemerkungen, welche Calvin an unsere Stelle anknüpft: „Nunc quando tenemus Pauli mentem, redeamus ad Papistas. Primum dum ad se transferunt hoc encomium, improbe faciunt, alienis plumis se vestiendo. Nam ut evehatur ecclesia super tertium coelum, nego id totum ad eos ullo modo pertinere. Quin etiam locum praesentem adversus eos retorqueo. Nam si Ecclesia co-

lumna est veritatis, sequitur non esse apud eos Ecclesiam, ubi non modo sepulta jacet veritas, sed horrendum in modum diruta et eversa pedibus calcatur. An hoc est vel aenigma, vel cavillum? Paulus Ecclesiam non vult agnosci, nisi in qua excelsa et conspicua stat Dei veritas; in Papatu nihil tale apparet, sed disjectio tantum et ruinae: ergo genuina Ecclesiae nota illic non exstat. Sed inde hallucinatio, quia quod praecipuum erat, non considerant, sustineri Dei veritatem pura Evangelii praedicatione: neque hominum ingenio aut sensu niti fulturam, sed ex alto magis pendere, nempe si a simplice Dei verbo non disceditur.“ Wir finden diese Bemerkungen gleichfalls beachtenswerth, aber in einem andern Sinne als Matthies. Dies fällt nämlich sogleich in die Augen, was Calvin selbst bemerkt, daß er die Stelle umdreht (retorqueo), d. i. auf eine höchst willkürliche und vermessene Weise dreht und wendet, und mit seiner Verdrehung sich auf den Kampfplatz stellt. Nach Calvin heißt die Stelle Pauli: die Kirche ist Säule der Wahrheit, w e n n s i e e s i s t, oder, w e n n i r g e n d w o d i e W a h r h e i t i s t, da ist die Kirche, als Träger und Haltpunkt der Wahrheit. Wo stehen nun in unserer Stelle diese Hypothesen? — spricht Paulus nicht einen unbedingten positiven Satz aus? — Oder ist die Kirche dem Apostel ein Fragezeichen, dessen Bedeutung erst ausgemittelt werden soll? spricht Paulus nicht von der Kirche als einer historisch daseienden, also von einer bestimmten Kirche, die nicht erst zu suchen ist? — Ja wohl. Der Apostel hat eine bestimmte Kirche im Auge, die Kirche, welcher er selbst dient und welche sich unter seiner Wirksamkeit weit über die Länder hin verbreitet, welche aus vielen Gemeinden und Gliedern bestehend Eins ist in Jesu Christo, welcher der Geist der Wahrheit gegeben ist, daß sie nicht hin und herwanke im Irrthume der menschlichen Erfindungen; — und von dieser historisch vorhandenen und sich verbreitenden Kirche sagt er: *στυλος και ἑδραιωμα εστι της αληθειας.* Man mag nun

diese Prädicate noch durch ein „gleichsam" beschränken, wenn man sich das Recht beimißt, selbst die Bibel zu machen; nur muß man in diesem Falle nicht vorgeben, die schon fertige heilige Schrift zu erklären.

Aus den historischen Erörterungen wollen wir die Erläuterung der Stelle Tit. 1, 5—7. S. 61 ff. ausheben, in welcher der Ausdruck πρεσβυτερος mit dem Worte επισκοπος vertauscht wird. Nachdem der Hr. Verfasser es zur vollkommenen Gewißheit erhoben hat, daß hier beide Ausdrücke auf dieselben Personen sich beziehen, so wird S. 65. die Frage gestellt; „Also kannte die apostolische Kirche nicht das Amt eines über die Presbyter an Würde und Macht hervorragenden Vorstehers; der Episkopat als eine Stufe über dem Presbyterate ist ihr fremde? Mit dieser Frage verbindet er die bekannte Stelle bei Hieronymus (Opp. T. IX. ed. Francf. p. 197) welche letzteres bejaht, und fährt darauf so fort: „Fragen wir hier zuerst; in welcher Eigenschaft war Titus auf Kreta? — Keineswegs als ein Presbyter und Bischof gleich denen, die er einsetzen sollte. Denn es mußte doch der, welcher die Vollmacht und den Auftrag des Apostels zur Einrichtung und Leitung der kirchlichen Verhältnisse überhaupt hatte, über denen stehen, auf deren Einsetzung eben ein Theil seiner Vollmachten und Aufträge sich bezog. Der ganze Brief ist auch keineswegs so gehalten, als ob Titus nur mit und neben den Presbytern wie Einer aus ihnen, walten sollte. — In welcher Eigenschaft war Timotheus, *als die beiden Briefe Pauli an ihn geschrieben wurden*, zu Ephesus? Als Presbyter und Bischof gleich denen, welche daselbst sich vorfanden? Gewiß nicht! Vielmehr setzt ihm Paulus die Eigenschaften eines Bischofs und Diakons nur auseinander, auf daß er keinem voreilig die Hände auflege 1 Tim. 3, 4. 22.; vielmehr überträgt er ihm die Auswahl, die Aufsicht, die Belohnung, die Bestrafung der Presbyter 1 Tim. 3, 14 ff. 5, 17—25.; vielmehr trägt er ihm

auf, die Hinterlage der reinen Lehre gerade in der Weise, wie er sie von den Aposteln erhalten, an Andere erst noch zu übergeben, 2 Tim. 2, 2., obwohl Timotheus selber diese Lehre vor vielen Zeugen von Paulus erhalten hatte, ja unter Mitwirkung der Presbyter war ordinirt worden 1 Tim. 4, 15. War also Timotheus ganz wie der Aeltesten oder Aufseher Einer zu Ephesus? — Fragen wir weiter: Wer war — nicht erster, sondern wer war oberster kirchlicher Vorsteher zu Jerusalem, zu Antiochia, zu Rom, Corinth, Philippi, Kolossä, Thessalonich? wer war es in Galatien ꝛc.? Lesen wir die Geschichte der Apostel und ihre Briefe, so ist die Antwort: die Apostel. Und zwar im Allgemeinen die Apostel überhaupt; im Besondern aber, je derjenige Apostel, welcher mit der einzelnen Gemeinde oder mit dem betreffenden Lande in unmittelbarster Berührung stand, sei es als Stifter, oder als Volksgenosse, oder aus sonst einem Grunde. — Und wo die dem Apostel zukommenden Rechte und Verrichtungen ausgeübt werden sollten, sie selber aber davon verhindert waren, da übertrugen sie dieselben ihren Gehülfen im Amte, wie dem Titus und Timotheus; und für den Fall, daß auch diese von dem Obervorsteheramt würden abberufen werden, hatten sie von den Aposteln Auftrag und Vollmacht, sich Nachfolger zu setzen, welche somit die zweiten Nachfolger der Apostel waren u. s. w. — Darum hat in der Apokalypse Kap. 2. 3. jede der sieben Gemeinden nur Einen Engel, d. i. von Gott gesetzten Hüter und Lenker."

„Also: Die apostolische Kirche kannte das Amt eines über die Presbyter an Würde und Macht hervorragenden Vorstehers; sie kannte den Episcopat als eine Stufe über dem Presbyterat; den Episkopat in diesem Sinne bildeten die Apostel und ihre Nachfolger. Aber für die höhere Ordnung der kirchlichen Beamten, welche nachmals *Επισκοποι* genannt wurden, kam diese Beziehung in der apostolischen Kirche nicht

vor. Die Apostel selbst führten den ihnen von Christo verliehenen Namen und diejenigen, welche sie zu Stellvertretern und Nachfolgern setzten, wurden eben darum nicht *Επισκοποι* genannt, weil dieser Name auch den Presbytern gegeben wurde (bei welchen er nicht offizieller Amtsname, sondern Bezeichnung ihres Geschäftes ist). Jedoch sonderte sich mit der Zeit, in welcher die Apostel nach und nach abtraten, der Name *Επισκοποι* für die Priester höhern Ranges, die Vorsteher auch der Presbyter ab, und ich habe nach den neutestamentlichen Schriften keine Stelle gefunden, in welcher der gemeine Presbyter Bischof genannt wurde. So dachten mit dem ganzen christlichen Alterthume Männer, wie Theodoret, welcher wunderlicher Weise auch heute noch für die Annahme einer in der apostolischen Zeit stattgehabten Identität der Aemter, die wir jetzt durch die Namen Presbyterat und Episkopat unterscheiden angeführt wird. Denn so schreibt Theodoret: Vormals nannte man dieselben Personen Presbyter und Bischöfe; jene aber, die jetzt Bischöfe genannt werden, nannte man Apostel; im Fortgang der Zeit aber überließ man den Namen des Apostolats den eigentlichen Aposteln, und legte den Namen des Episkopats denen bei, die früher Apostel genannt wurden .... So war Titus Apostel der Kreter, Timotheus Apostel der Asiaten." Die nach diesen Erörterungen grundlose Behauptung des Hieronymus: Idem ergo est Presbyter, qui Episcopus erklärt der Hr. Verfasser „aus der einseitig festgehaltenen Tendenz des Vaters, die Würde der Presbyter gegen *stolze* Bischöfe einerseits, und gegen anmaßende Diakonen andererseits zu vertheidigen." Mit solcher Gründlichkeit werden alle historischen Gegenstände behandelt, welche in den Briefen vorkommen oder berührt werden; zum Theile wird der Behandlung noch eine größere Ausdehnung gegeben. Um den wahren Thatbestand herauszufinden, hat der Hr. Verfasser die Anstalten und Einrichtungen in der christlichen Gemeindeverfassung theils nach ihren spätern Entwicklungen in Betracht

gezogen, theils hat er auch die früheren Zustände berücksichtiget; beide Wege müssen in diesem und jenem Falle betreten werden.

Bei der Erklärung der praktischen Bestandtheile der Pastoralbriefe, der Vorschriften, Ermahnungen und Warnungen des Apostels bestrebt sich der Hr. Verfasser, außer dem Wortsinne die örtliche und zeitliche Bedeutung solcher Anweisungen, ihre allgemeine Giltigkeit, die dogmatischen und moralischen Anschauungen, auf welchen sie nach ihrem Inhalte und ihren Verbindungen beruhen, darzustellen, die Motive aus christlichen Ideen, aus der Erfahrung und psychologisch zu entwickeln, die Folgen der Aufnahme und Nichtaufnahme, Zurechnung, Verdienstlichkeit und Strafwürdigkeit der Handlungen und Zustände vor die Seele zu führen 2c. Es folgen hier beispielweise seine Bemerkungen zu Tit. 2, 1 ff.; er sagt S. 89 f.: „Man achte darauf, in welch' enger Verbindung der Apostel die reinste und edelste Moral, worauf er im folgenden dringt, mit der gesunden Glaubenslehre uns vorführt. Was dem unverdorbenen und gebildeten sittlichen Gefühle widerstrebt, was die Würde des Einzelnen, das Glück der Familien und die Wohlfahrt des Staates und der Kirche verletzt, das kann nicht nur nicht Lebensvorschrift des neuen Evangeliums sein, sondern es muß in der Anschauungsweise desselben auch den Erweis der Falschheit seiner Grundlagen haben. Umgekehrt, es gibt keine sittliche Kraft, wofür das Evangelium kein Gesetz, keine Tugend, wofür es keine Empfehlung, kein sittlich-edles Verhältniß, wofür es nicht ein Licht, einen Maaßstab, ein Ideal enthielte — nicht blos in seinen Sittenlehren (im engern Sinne), sondern auch in seiner Glaubenslehre, in seinen Geheimnissen 2c. Man denke z. B. an die Ehe. In dem Ausspruch des Apostels, daß sie das Abbild sei der Verbindung Christi mit der Kirche, diese das Vorbild von jener (Eph. 5, 22 ff.), liegt die Erklärung einer Würde des Ehestandes, welche der zartfühlende und tiefsinnige Moralist um Alles nicht vermissen möchte, die er aber nirgends sonst

findet; eine Ansicht von der Ehe, aus welcher es ihm nicht schwer wird, alle Ehestandspflichten abzuleiten. Aber sonderbar klingt nun das Lob der evangelischen Moral in dem Munde derjenigen, welche von der christlichen Glaubenslehre geringe denken! Schätzt man denn nicht den Baum nach seinen Früchten? — Noch Eines. Der Apostel will, daß den Irrlehrern und der Irrlehre entgegengearbeitet werde, er hat 1, 13. verlangt, daß Titus diese aufdecke und den Anhängern derselben Verweise gebe. Das ist aber nicht Alles; auf daß „„sie gesund werden im Glauben,““ muß auch die positive gute Lehre verkündet werden. Siehe da einen Satz des apostolischen Pastorallehrers, zu dem alle seine würdigen Nachfolger seit achzehn Jahrhunderten ihr dreifaches Amen sprechen! Ueberwinde das Böse durch das Gute! Röm. 12, 21.“ Wir verbinden damit seine Bemerkungen zu 1 Tim. 2, 9. 10., wo von der Kleiderpracht der Frauen die Rede ist. Nachdem er den Sinn des Textes erläutert hat, fährt er S. 250 f. fort: „Es ist schon bemerkt worden, daß sich der Apostel gegen Mangel an Sittsamkeit und gegen unordentliche Pracht der Frauen aus dem Grunde zunächst erkläre, weil Glaube und Liebe, an deren Aufrechthaltung in Ephesus so viel lag, durch Aufregung sinnlicher Neigungen Schaden leiden mußte. Fragen wir nun aber weiter nach der Berechtigung des Apostels, Kleiderpracht zu untersagen, so zeigt uns zwar die Geschichte, daß bei den Ernsteren unter den Griechen sowohl, als unter den Römern ein auffallender Schmuck bei Frauen für ein Zeichen unedler Gesinnung galt. Indessen der Diener des Evangeliums hat in diesem selber vollen Grund gegen eitle Pracht des Frauenvolkes sich zu erklären. Es lenket das Evangelium die Sorge seiner Anhänger überhaupt auf die inneren, ewigen und wahren Güter des Menschen, auf den Glauben, die Liebe, die Hoffnung und ihre Werke, so daß schon um deßwillen eine solche Werthschätzung des Aeußerlichen, welche Pracht- und Putzsucht erzeugt, unchristlich ist. Die Frauen

aber insbesondere haben durch das Christenthum eine Würde Matth. 5, 23. 31 f. 1 Cor. 11, 12. Eph. 5, 25 ff. und V. 15. einen Beruf in demselben erhalten, daß, wenn sie Ehre durch auffallende Pracht suchen, und ihren Sinn auf sie richten, weder ihr Werth, noch ihre Aufgabe von ihnen begriffen sein kann. Darum haben nach dem Vorgange des Paulus und Petrus die geistlichen Vorsteher aller Zeiten nur ihre Pflicht gethan, wenn sie gegen Kleiderpracht, namentlich des weiblichen Geschlechtes eiferten. Möchten sie doch so glücklich sein, der christlichen Lehre von Frauenwürde und Frauenberuf, ich sage der christlichen, nicht der, welche so viele Romane und Schauspiele predigen, Eingang und festen Halt zu verschaffen: es müßten so viele ärgerliche Anblicke an heiligen und profanen Orten so viele Selbstentehrungen verschwinden!" So sucht der Hr. Verfasser überall das praktische Interesse dieser Briefe durch seine Erörterungen und Betrachtungen zu erweitern und macht dadurch seinen Commentar zu einem höchst nützlichen Hülfsbuche für die praktische Seelsorge.

Wir haben noch in Kürze der kritischen Untersuchungen zu gedenken, welche hinter der Erklärung jedes Briefes folgen. Der Hr. Verfasser hat bei diesen der Frage nach der Abfassungszeit der Pastoralbriefe besondere Aufmerksamkeit gewidmet; er schließt sich hierin an diejenigen Kritiker an, welche die Abfassung dieser Sendschreiben über den Zeitraum der Apostelgeschichte hinausrücken; die Abfassung des Briefes an Titus und des ersten an Timotheus wird in den Zeitraum zwischen der ersten und zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels, die des zweiten Briefes an Timotheus in die Zeit der zweiten römischen Gefangenschaft versetzt. Seine Gründe gegen eine frühere Abfassung der Pastoralbriefe sind hauptsächlich diese: daß sich die Reise Pauli nach Kreta und sein dortiger Aufenthalt Tit. 1, 5., ingleichem die Reise von Ephesus nach Macedonien 1 Tim. 1, 3., welche die beiden ersten Briefe voraussetzen, nirgends in dem Berichte der Apostel-

den. Was den zweiten Brief an Timotheus betrifft, so können die Andeutungen desselben über die gefährliche und bedrängte Lage des Apostels nicht zum Beweise gegen die Abfassung in der ersten römischen Gefangenschaft gebraucht werden; nimmt man an, daß er in der ersten Zeit des Aufenthaltes Pauli in Rom geschrieben ist, so machen die Andeutungen, welche in andern von Rom aus geschriebenen Briefen über des Apostels Lage liegen, keine Schwierigkeit, weil in einer spätern Zeit sich seine Verhältnisse und Aussichten ändern konnten.

Doch sehen wir jetzt ab von dieser kritischen Materie und wenden wir zum Schlusse unsern Blick wieder auf die ausgezeichnete Behandlung des Inhaltes dieser Briefe! In diesen liegt für den Hrn. Verfasser ein bleibendes Verdienst und wir können nur mit dem Wunsche von dieser Arbeit scheiden, daß insbesondere jeder Seelsorger derselben seine Aufmerksamkeit schenken möge.

5.

Compendium der christlichen Moral, nach der Grundlage der Ethik des M. v. Schenkl. Von Dr. G. Riegler, Professor der Theologie am königl. Lyzeum zu Bamberg Zweite unveränderte Ausgabe in Einem Bande. Augsburg 1841. Verlag von Lampart und Comp.

Die christliche Moral. Als Antwort auf die Frage: Was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen. Von Dr. Joseph Ambr. Stapf, Professor der Moral und Erziehungskunde, fürstbischöfl. Consistorial-Rathe und Ehrendomherrn zu Brixen. Herausgegeben zum Besten den durch Brand verunglückten englischen Fräulein dortselbst.

I. und II. Band. Mit Gutheißung des fürstbischöfl. Ordinariats zu Brixen. Innsbruck, in der Wagner'schen Buchhandlung. 1841.

In den bis auf die neueste Zeit erschienenen christlichen Moralsystemen sind Gesetz und Pflicht die Grundbegriffe; sie stellen eine Gesetz- oder Pflichtlehre dar. Indem man nämlich der Dogmatik gegenüber die Aufgabe der Moral bestimmte, so theilte man den Lehrstoff gewöhnlich so, daß jene den Inbegriff derjenigen Wahrheiten entwickeln sollte, welche dem Glauben und der Hoffnung angehören, die Moral aber die Gesetze oder Normen für den Willen, die Normen für das Handeln mit den entsprechenden Gesinnungen, oder die Pflichten des Menschen und Christen, wenn man die Aufgabe mit Rücksicht auf die Gegenstände feststellt, welche eine Nöthigung für den Willen enthalten.

Um die Normen für den Willen zu finden, sind die Moralisten gemeiniglich von dem Menschen ausgegangen, von seiner Natur, von seinen Anlagen und Kräften, von den in ihm liegenden Trieben 2c., und zwar unabhängig von der historischen Offenbarung auf dem Wege der philosophischen Forschung und Reflexion. Es ist einleuchtend, daß sie sich auf diesem Wege dem Einflusse der herrschenden Zeitphilosophie preisgaben und ihre Moralsysteme zeigen, daß ihr Denken wirklich mehr oder weniger von der Zeitphilosophie beherrscht wurde. Indem von vorneherein ein subjectiver Standpunkt angetreten wurde, so fanden sich die Grundelemente der zu behandelnden Wissenschaft vor aller Berathung der historischen Offenbarung; diese kommt zu den Vernunfterkenntnissen erst hinzu. Die historische Offenbarung wurde nun entweder zu den Vernunfterkenntnissen in ein solches Verhältniß gestellt, daß man ihr die Bedeutung gab, die ethische Vernunftwahrheit zu bestätigen, zu befestigen, zu erweitern oder das Formale derselben auszufüllen, überhaupt die natürliche Gesetz- oder Pflichtlehre zu vervollkommnen;

oder die Offenbarungswahrheit wurde auch der Vernunftwahrheit untergeordnet als eine zeitige Erscheinung von relativem Werthe, als eine gewisse Entwicklungsform der absoluten Wahrheit. In beiden Fällen steht die Vernunft der Offenbarung überhaupt und der christlichen insbesondere kritisch gegenüber; im ersten Falle steigt sie von ihren Erkenntnissen zur Offenbarungswahrheit als dem Höhern hinauf, findet in dieser Vorzüge, eine größere Vollkommenheit; im andern Falle steigt sie von ihren Erkenntnissen zur ethischen Wahrheit der Offenbarung als dem Niederern herab und bestimmt die Unterschiede zu Gunsten ihrer eigenen Anschauungen.

Aus der Auffassung der Moral als Gesetz- oder Pflichtlehre und aus dem bezeichneten Standpunkte, von welchem die Moralisten ausgingen, ergab sich eine bestimmte Anlage und Behandlungsform für diese Wissenschaft von selbst. Das Gesetz hat einen Inhalt, in welchem zugleich seine Beziehung liegt, und Motive, welche den menschlichen Willen ansprechen, den Inhalt des Gesetzes zu setzen, welche denselben als Pflicht zum Bewußtsein bringen; dazu kommt das Ziel oder der Zweck, welcher von dem Subjekte durch Gesetz- oder Pflichterfüllung erreicht werden soll; will man endlich die Erfüllung des Gesetzes oder der Pflicht möglich machen oder erleichtern, so sind auch noch die Wege oder Mittel anzugeben, welche zur Erfüllung der Anforderungen an den Willen führen. So entwickeln sich die einzelnen Materien einer Gesetz- oder Pflichtlehre, welche neben einander behandelt sein wollen, und da dieselben unter einem allgemeinen und *besondern* Gesichtspunkte betrachtet werden können und *sollen*, so bildeten sich für die Moral zwei Haupttheile, von welchen der erste das Allgemeine der bezeichneten Materien behandelt, die einschlägigen und abgeleiteten Begriffe von Tugend, Sünde, Laster, Zurechnung, Belohnung, Strafe u. s. w. entwickelt und, um die Wissenschaft zur formellen Einheit zu erheben, die Gesetz- oder Pflichtlehre endlich in einem höchsten Grundsatz zusammenfaßt, in welchem alle Forderungen an

den menschlichen Willen sammt Grund und Ziel enthalten sind. Dem andern Theile fiel die Aufgabe zu, das höchste Gesetz in seine Theile zu zerlegen oder die in demselben enthaltenen besondern Gesetze oder Pflichten nach allen Beziehungen und Verhältnissen des Menschen auseinander zu legen, die Forderungen immer auf Gründe zurückführen oder mit Gründen zu unterstützen und je die Mittel anzugeben, welche die Erfüllung der vielen Gesetze oder Pflichten fördern. Weil sich aber eine Klasse von solchen Mitteln, die man gewöhnlich Tugendmittel nennt, vorfand, welche eine allgemeinere Beziehung haben, welche ihren Beistand auf das Gesetz- oder Pflichtleben überhaupt oder wenigstens auf einen größern Umfang desselben ausdehnen, so war noch ein Anhang oder ein dritter Theil für die Moral zu ordnen, welcher diese Art von Tugendmittel zusammenfaßt und sie im Zusammenhange behandelt; es war natürlich, daß man hier auch zugleich den allgemeinen Hindernissen der Pflichterfüllung, welchen die Tugendmittel entgegentreten, eine Stelle anwies.

Da sich nach dem bezeichneten Wege, welchen die Moralisten betraten, die Vernunft- und Offenbarungswahrheit im Bewußtsein neben einander stellte und die Vernunft zum kritischen Principe für die historisch gegebenen Wahrheiten erhoben wurde, so ist es ferner eine sehr natürliche Erscheinung, daß in ihren Systemen gewöhnlich eine philosophische und positive Ethik nebeneinander fortläuft, die Forderungen der Vernunft und der positiven Offenbarung neben einander entwickelt und beurtheilt werden, daß immer von Vernunft- und Offenbarungsgründen, von natürlichen und supernaturalen Folgen, von natürlichen und positiven Tugendmitteln neben einander die Rede ist.

Was nun denjenigen Standpunkt der Auffassung und Behandlung der Moral anbelangt, bei welchem die geoffenbarte ethische Wahrheit der Vernunftwahrheit untergeordnet und etwa nur in der Weise gebraucht wird, daß man auf sie als eine historische Erscheinung hinweiset, wo sie der Ver-

nunftwahrheit, welche als die absolute Wahrheit erkannt wurde, zur Seite geht oder mit ihr zusammenfällt, so bedarf es keiner Schärfe der Urtheilskraft, um einzusehen, daß ein auf diesem Standpunkte aufgebautes Moralsystem nicht ein christliches heißen kann, daß es vielmehr der Philosophie angehört, welche neben dem Christenthume einherläuft, so rein auch einzelne ethische Anschauungen unter dem Einflusse des Christenthums sich durchgebildet haben mögen.

Auf dem andern Standpunkte bewegt sich das Moralsystem von Schenkl, bearbeitet von Riegler, welches in seiner größeren Ausdehnung (5 Bde.) vier Auflagen erlebte und von dem verehrten Herrn Bearbeiter auch in ein Compendium von einem Bande gebracht wurde. Die jüngst erschienene zweite Ausgabe dieses Compendiums veranläßt uns, dieses Moralsystem in der theologischen Zeitschrift zu besprechen. Die günstige Aufnahme, welche dasselbe im Publikum gefunden hat, verbirgt es hinlänglich, daß demselben Vorzüge eigen sind, welche große Anerkennung verdienen; dies darf aber kein Hinderniß abgeben, es ohne Rückhalt auszusprechen, daß diesem Systeme auch wesentliche Mängel zukommen. Dasselbe bietet in Ansehung seiner Construction und Darstellungsweise so ziemlich ein allgemeines Bild der Behandlung der christlichen Moral in der letzten Periode dar, so wie sich denn bei der Auffassung der Moral als Gesetz- oder Pflichtlehrer und bei dem philosophirenden Verfahren ungefähr eine gemeinsame Anlage und Behandlungsform ergeben mußte. Man kann von diesem Systeme sagen, daß es die zu seiner Zeit herrschende und aus der Auffassung der Moral als Gesetz- oder Pflichtlehre sich ergebende Form am meisten ausgeprägt hat und darum am meisten dazu dient, die Behandlungsweise der Moral in dieser Periode kennen zu lernen; darum wird es in der Geschichte der Moral immer von großer Bedeutung ein, wenn auch eine vollkommnere Behandlung dieser Doktrin es entbehrlich machen sollte. Dieses System ist eine Gesetz- oder Pflichtlehre nach Vernunft

und Offenbarung und zwar wird von Vernunfterkenntnissen der Ausgang und der Eingang in das Ethische des Christenthums genommen. Schon die ersten Paragraphen künden die Abhängigkeit von der Kant'schen Philosophie an, welche die praktische Vernunft mit ihren Ideen zur unbedingten Herrschaft über den Willen erhebt. Durch diesen philosophischen Ausgang ist der Grund zu der oben angedeuteten Duplicität gelegt, welche dieses System charakterisirt. Es stellt dem Wesen nach durchweg Vernunftforderungen dar, welche dadurch christianisirt werden, daß das Vernunftgesetz auf den Willen Gottes zurückgeführt, der Inhalt des Gesetzes, so weit er von der Vernunft nicht gegeben ist, aus der christlichen Offenbarung genommen, genauer bestimmt und entwickelt wird. Die ethischen Forderungen bilden so weit eine Vernunftmoral, als sie von subjectivem Standpunkte aufgefaßt und hingestellt sind, auf Vernunftgründe zurückgeführt oder durch Vernunftgründe unterstützt werden. Damit vermischt sich oder daran reiht sich die Moral des positiven Christenthums, indem das Vernunftgesetz nach Inhalt, Beziehung und Grund mit demselben in Verbindung gebracht wird. Von Anfange an wurde die Vernunft zuerst über ihre Forderungen berathen, darum stehen dieselben im ganzen Systeme auch oben an und die positive Offenbarung bietet sich derselben als Dienerin dar, daß ihre Erkenntnisse erweitert, vervollkommnet und rektifizirt werden.

Lassen wir vorerst die Auffassung der christlichen Moral als Gesetz- oder Pflichtlehre unangetastet, so müssen wir uns schon gegen den Weg und die Methode erklären, welche bei der Entwicklung einer christlichen Pflichtlehre befolgt wurde. Das Fehlerhafte besteht darin, daß von Vernunfterkenntnissen der Ausgang genommen wird, und es besteht sofort in der Duplicität des ganzen Systems, welche der genommene Ausgang zur Folge hatte. Die christliche Moral muß, weil sie die Moral des historisch gegebenen Christenthums ist, durchaus einen positiven Charakter haben; sie muß daher von

dem historisch Gegebenen ausgehen und aus diesem aufgebaut werden oder sich unmittelbar aus dem historischen Christenthum heraus entwickeln. Der subjective Geist stellt sich zu dem historisch Gegebenen in dieses Verhältniß, daß er dasselbe aufnimmt, seinen Inhalt erfaßt, zur klaren Anschauung erhebt, die allseitigen Beziehungen aufsucht, das Ganze ordnet und zur Einheit verbindet; da das ethische Gesetz nach seinem Grunde und Inhalte im Christenthume gegeben ist, so kann es also für die christliche Sittenlehre nicht erst gesucht werden und die anthropologischen und psychologischen Untersuchungen können nicht zu dem Zwecke unternommen werden, das ethische Gesetz aus dem Menschen zu entwickeln, sondern sollen dazu dienen, das gegebene Gesetz als Gesetz des Menschen nachzuweisen oder dessen Ausstattung für die Erfüllung desselben darzulegen. Die christliche Sittenlehre hat sofort sich nicht zu befassen mit einer natürlichen Tugend und natürlicher Vollkommenheit neben der christlichen, oder mit Tugend und Vollkommenheit auf natürlichem und christlichem Standpunkte, mit besonderen Beweggründen aus der Vernunft und besondern aus der Offenbarung, mit einer natürlichen Seligkeit neben einer übernatürlichen u. s. w.; die Sittenlehre des Christenthums muß durchaus einen Charakter und eine Farbe haben; Alles muß von der geoffenbarten Wahrheit ausgehen, Alles diese ausdrücken und auf diese sich zurückbeziehen; die Philosophie, welche Platz finden kann, kann nur die Philosophie des christlichen Ethos sein, d. i. sie ist der ethische Inhalt des Christenthums selbst, wie er seinem Wesen nach vom Geiste zur klaren Anschauung erhoben, durchdrungen und nach allen Beziehungen erfaßt ist. Durch diese Bemerkungen ist das in Rede stehende System als christliche Gesetz- oder Pflichtlehre in seinem Fundamente und Grundcharakter angegriffen; es steht weder nach seiner Grundlage, noch nach seiner ganzen Ausführung auf dem Standpunkte, welcher der christlichen Ethik als der Sittenlehre des historischen Christenthums angehört.

Was die formelle Anlage anbelangt, so bieten sich in den Theilungen und Abtheilungen manche Mängel dar, von welchen hier nur einige bezeichnet werden können. Die Pflichtlehre wird eingetheilt in eine allgemeine und besondere; die erste Abtheilung enthält die Pflichten des Menschen und Christen überhaupt; die andere handelt von den Pflichten nach besondern Verhältnissen, nach Stand, Alter und gesellschaftlicher Verbindung. Wenn nun die Pflichten gegen Gott als Glaube, Liebe und Hoffnung in den ersten Abschnitt fallen und so den Selbst- und Nächstenpflichten coordinirt werden, so muß das Unpassende dieser Anordnung sogleich in die Augen springen. Der Glaube ist das Fundament alles christlichen Lebens, sowie die Liebe Gottes, praktisch aufgefaßt, die Summe aller Gebote in sich begreift; folglich können Glaube und Liebe den Selbst- und Nächstenpflichten nicht coordinirt werden, sondern müssen als die Wurzel und das Allgemeine den einzelnen Pflichten vorangestellt werden; aus dem Glauben und der Liebe entwickeln sich Gesinnungen, Entschlüsse und Handlungen in Bezug auf Gott, das eigene Ich und den Nächsten, welche in einer Gesetz- oder Pflichtlehre in Form der gesetzlichen Forderungen oder Pflichten vorgetragen werden. Auffallend ist sodann die Sonderung der Erkenntniß Gottes von dem Glauben und zwar in der Art, daß die Erkenntniß dem Glauben vorangeht. Im Christenthume ist der Glaube das Erste, die willige, vertrauensvolle Aufnahme der göttlichen Wahrheit von dem Menschengeiste und das treue Festhalten an derselben; mit dem Glauben ist immer schon von Anfang an ein gewisser Grad des Erkennens verbunden, welches sich sofort aber aus dem Glauben unter dem Einflusse des göttlichen Geistes nach dem Maaße der subjectiven Fähigkeit und Anstrengung mehr und mehr entwickelt. Leicht erklärlich ist aber diese Trennung und Anordnung von Erkenntniß und Glauben aus einem philosophirenden Standpunkte, wo die Vernunftwahrheiten vorausgehen und so auch die theoretischen Vernunfterkenntnisse zu den theoretischen

Offenbarungswahrheiten, welche im Glauben ergriffen werden sollen, hinzuführen.

Sieht man auf die Gründe, mit welchen die einzelnen Pflichten motivirt werden, so findet man in der Aufzählung derselben gar kein wissenschaftliches Prinzip befolgt; es wird immer unter mehreren Nummern Vielerlei zusammengestellt, ohne daß dabei sich ein innerer Zusammenhang und logische Abfolge kund gibt und ohne daß überall durch die Summe der Gründe die Pflicht wissenschaftlich begründet wird. Wenn für die Sittenlehre ein oberster Grundsatz gefunden ist, welcher zugleich ein allgemeines Motiv und die Zweckangabe der sittlichen Vorschriften oder das Ziel des Menschen oder Christen enthalten soll, so muß die Motivirung der einzelnen Pflichten immerhin dahin zielen, den Zusammenhang der Pflicht mit dem obersten Gesetze nachzuweisen; es können nur insoferne sich mehrere Gründe für eine Pflicht ergeben, als der nothwendige Zusammenhang mit dem obersten Gesetze, seinem Grunde oder Ziele in verschiedenen Hinsichten hervortritt, oder negativ, insoferne die Nichtbeobachtung des als Pflicht Vorangestellten sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus als Verstoß gegen den obersten Grundsatz kund gibt. So treten aber die wahren Gründe selbst unter einander in eine innere Verbindung und ihre Anordnung muß nach der nähern oder entferntern Beziehung zum obersten Grundsatze vorgenommen werden, aber immer so, daß die Beziehung klar hervortritt.

Allein es handelt sich nicht allein darum, ob dieses Moralsystem als eine Gesetz- oder Pflichtenlehre nach seinem innern Charakter und seiner Anlage der Idee einer wissenschaftlichen Gesetz- oder Pflichtlehre des Christenthums entspreche, es handelt sich ferner auch darum, ob die Aufgabe der christlichen Moral richtig aufgefaßt ist, wenn man ihre Bestimmung darin findet, eine Gesetz- oder Pflichtlehre zu sein; dies ist entschieden zu leugnen.

Nach dieser Auffassung kann die Moral mit der Dogma-

tik, wenn sie überhaupt eine Gemeinschaft sucht, nur in einem Punkte in wesentlicher Verbindung stehen, nämlich darin, daß sie wie diese den Willen Gottes als das Gesetz aller freien Geister anerkennt und eine geschichtliche Offenbarung als Quelle der Erkenntniß dieses Willens annimmt. Der Wille Gottes kommt aber nur insoferne in Betracht, als er Bestimmungen für den Menschengeist enthält, welche seine ganze praktische Richtung ordnen, und dem Menschen ein Ziel vorhält, welches durch freien Gehorsam erreicht werden soll. Die übrigen Lehren der Dogmatik, die Lehre von der Erbsünde, von dem Erlösungswerke in Christus, von der Kirche mit ihren Heilsanstalten, insbesondere den Sakramenten u. s. w. haben bei dieser Auffassung für die Moral keine wesentliche Bedeutung; sie enthalten ja keine Normen für das Handeln mit entsprechenden Gesinnungen und Entschlüssen. Wenn man nun aber fragt, ob denn das Erlösungswerk nicht nach allen seinen Momenten zu dem Leben eine wesentliche Beziehung habe oder ob man überhaupt von geoffenbarten Wahrheiten die Vorstellung haben könne, daß sie nicht eine wesentliche Bedeutung für das Leben haben müssen, so wird bei einiger Ueberlegung es sogleich einleuchten, daß eine Auffassung der christlichen Moral, welche die Wissenschaft vom Leben sein soll, eine Auffassung, nach welcher sie nur in einem Punkte mit der christlichen Dogmatik in Verbindung tritt, einseitig und falsch ist. Die Scheidung, nach welcher ein Theil der christlichen Wahrheiten der Dogmatik, ein anderer der Moral zugetheilt wird, ist durchaus unzulässig; vielmehr müssen alle christlichen Wahrheiten auch der Moral angehören, nur daß sie da in einer andern Weise behandelt werden; die Dogmatik hat die christliche Wahrheit in ihrer Objectivität darzustellen, die Moral faßt sie auf in ihrer Beziehung auf das Leben.

Man wird aber entgegnen: daß doch im vorliegenden Systeme von den Lehren der christlichen Dogmatik fast alle vorkommen, daß man also von diesem Gesichtspunkte aus

nicht von einer einseitigen und unvollkommenen Auffassung der Wissenschaft sprechen könne. Darauf die Erwiederung: sie kommen allerdings vor, aber sie stehen nicht im organischen Verbande des Systems und sind zum Theile nicht nach ihrer wesentlichen Bedeutung eingeführt, — sie wurden hereingezogen und angehängt, ohne nach dem wesentlichen Charakter des Systems ihm anzugehören und stehen deßhalb, wissenschaftlich angesehen, doch außerhalb des Systems.

Wir nehmen darum keinen Anstand, es offen auszusprechen, daß in diesem Moralsysteme, so wie in allen ihm ähnlichen, das rechte Bild einer christlichen Moral nicht hervortritt, so viele christliche Wahrheiten, Stellen aus der Bibel, aus den Vätern und Kirchenbeschlüsse auch vorgetragen werden. Man könnte außerdem, wenn man die vielen Forderungen des Sittengesetzes, die Menge der Pflichten überblickt, welche da an einander gereiht werden, während der göttliche Faktor in dem christlichen Leben so wenig hervortritt, die Umschaffung der Menschennatur durch den Einfluß höherer Kräfte so wenig vor die Seele geführt wird, alles Ernstes zweifelhaft werden, ob auch jetzt noch Geltung hat, was Paulus an die Römer schreibt: „*ὁ νομος του πνευματος της ζωης εν Χριστῳ Ιησου ελευθερωσε με απο του νομου της ἁμαρτιας και του θανατου;*" Röm. 8, 2.

Daß die christliche Moral sich mit der christlichen Dogmatik nach ihrem ganzen Umfange in eine innere Verbindung zu setzen habe, ist von Stapf anerkannt worden, welcher sich veranlaßt fand, von seiner frühern Behandlung der christlichen Moral, in welcher er sich der oben bezeichneten gewöhnlichen Behandlungsweise anschloß, zu einer neuen Bearbeitung dieser Doktrin überzugehen. Das angezeigte Lehrbuch ist nicht eine bloße Uebersetzung seines in vier Auflagen erschienenen lateinischen Compendiums; der verehrte Herr Verfasser hat einen neuen Standpunkt ergriffen, woraus sich wesentliche Veränderungen im Inhalte und in der Form ergaben. Es bestimmte ihn v. Hirschers Moralsystem dazu,

einen neuen Weg in der Bearbeitung dieser Wissenschaft zu betreten und er wählte nun auch dieses System der christlichen Moral in der Hauptsache sich zum Vorbilde. v. Hirscher hat die Moral aufgefaßt als die Wissenschaft von der christlichen Wahrheit im Subjekte, wornach also der ganze Umfang der christlichen Wahrheit, welchen die Dogmatik behandelt, auch Gegenstand der Moral ist, — nur in einer andern Hinsicht, wie sie nämlich von dem Menschen aufgenommen wird und in ihm sich entfaltet, während die Dogmatik sie in ihrer Objektivität darstellt. Die christliche Wahrheit im Menschen ist das christliche Leben und somit ist dieses Moralsystem wissenschaftliche Darstellung des Lebens und zwar des Lebens nach seinen zwei Hauptmomenten des Werdens und der Wirklichkeit. Darin, daß dieses System die durchgängige Verbindung der christlichen Moral mit der Dogmatik hergestellt hat und Lebensdarstellung, Darstellung des christlichen Lebens ist nach seiner Entwicklung und Realität, liegt sein wesentlicher Unterschied von den seitherigen Moralsystemen, welche in mangelhafter Verbindung mit der Dogmatik, Lebensregeln vortragen, Gesetze für den menschlichen Willen oder Imperative für die Ordnung des Lebens.

In Uebereinstimmung mit der aufgenommenen Grundvorstellung und dem gewählten Vorbilde gemäß stellt Stapf zuerst die Lehre vom Reiche Gottes dar, wie diese in der h. Schriften niedergelegt ist. Durch diese positive Fundamentirung der Moral stellt er sich mit v. Hirscher der gewöhnlichen Behandlungsweise dieser Doktrin entgegen und auf diesem Fundamente beruht der Vorzug, welcher seinem Systeme eigen ist, die positiv-christliche Auffassung und Entwicklung des größern Theiles der einzelnen Materien. Es ist ihm aber nicht gelungen, in der Ausführung des Systems durchaus jene Einheit und organische Gliederung zu erreichen, welche der Gegenstand und die Wissenschaftlichkeit fordern. Der frühere Standpunkt, auf welchem der Hr. Verfasser sich

bewegte, ist ihm so gewohnt und geläufig, daß er auch jetzt wieder neben dem neuern seine Rechte theilweise behauptet. So kommt es, daß diesem Systeme wieder gewissermaaßen ein Doppelcharakter eigen ist; einige Theile sind nur wie neu gefärbt, einige haben die Farbe gar nicht angenommen. Aus dieser Vermischung eines doppelten Standpunktes, wodurch zunächst die innere Einheit verletzt wurde, ist es auch erklärlich, warum die formale Einheit und der schön gegliederte Organismus eines Systems nicht so ganz zu Stande kommen konnte.

Die Idee der Moral ist dem Hrn. Verfasser das Reich Gottes, welches über der Erde wirklich ist; die Verwirklichung dieses Reiches geschieht durch den Glauben der in Liebe thätig ist. Ist nun einmal der Glaube erkannt als Bedingung der Theilnahme an den Gnaden der Erlösung, welche die Grundbedingungen der Theilnahme und des Lebens an und in dem Reiche sind (Röm. 3, 22.), so kann der Begriff von Moral, nach welchem sie nur Gesetze für den menschlichen Willen, Normen für das Handeln zu entwickeln hat, nicht mehr Anwendung finden; dieser Begriff von Moral zieht sich aber im ersten Theile S. 207. ff. dennoch hindurch. Der Hr. Verfasser sucht sich zwar in der besonderen Ethik, wo die Auffassung der Moral als Lebensdarstellung und als Pflichtenlehre neben einander geht, dadurch zu helfen, daß er auch für den Glauben die Bestimmung des Willens in Anspruch nimmt; darin hat er recht gethan, allein diese Bestimmung des Willens ist nicht in derjenigen Bestimmung durch das Moralgesetz enthalten, welche im ersten Theile gemeint ist; dort handelt es sich um die Normen für das Thun, durch welche das praktische Leben in seiner Totalität und Einzelheit geregelt wird. Daß auf diese Weise sich gegenseitig Fremdes neben einander läuft, springt in die Augen.

Eben weil die Ansicht von der Moral als Gesetzlehre den Hrn. Verfasser noch beherrscht, fand er auch nicht die innerliche Verbindung der Lehre vom Reiche Gottes mit dem Sy-

steme; er war genöthiget, sie dem Systeme vorauszuschicken, da doch alle Theile, welche er in demselben darstellt, — in der rechten Beziehung aufgefaßt, — wesentlich dem Systeme angehören. Es wird in dieser Lehre vom Reiche I. S. 1 — 206 die Idee des Reiches entwickelt und sofort dargestellt, was Gott gethan hat, um die Verwirklichung dieser Idee im Geschlechte herbeizuführen, nachdem es von Gott in der Ursünde abgefallen war. Die erstere konnte nun leicht mit einer Gesetz- oder Pflichtlehre in Verbindung gebracht werden, da in ihr der Wille Gottes als Gesetz hervortritt. Aber die positiven Veranstaltungen und Werke Gottes konnten in dem allgemeinen Theile, welcher eine Pflichtlehre einleitet, als Faktoren zur Verwirklichung des Reiches keine wesentliche Stelle finden. Indem nun die Lehre vom Reiche außerhalb des Systems gestellt ist, so sieht man nicht in allen ihren Theilen, was sie überhaupt für die Moral bedeuten soll und es ist klar, daß die anerkannte und gesuchte innere Verbindung der Moral mit der Dogmatik von dem Hrn. Verfasser nicht gefunden ist; wenigstens in dem Hauptpunkte der christlichen Wahrheit, in der Lehre von der Erlösung ist die Verbindung nur äußerlich.

Aus der Herrschaft eines doppelten Standpunktes erklärt es sich ferner, warum der Hr. Verfasser zwar eine Genetik des Lebens im Reiche im Auge hat I. S. 276 ff., aber nicht zur systematischen Darstellung derselben auf dem Grunde der göttlichen Anstalten kommen kann. Er ist genöthigt, die Asketik von der Ethik zu trennen und jene besonders zu behandeln. Es werden also Glaube, Hoffnung und Liebe als Lebensmomente und Pflichten dargestellt, ohne daß je die besonderen göttlichen Gnadenmittel, welche dieses Leben erzeugen, stärken und kräftigen, zugleich zur Sprache kommen, nur wird im Allgemeinen der h. Geist als göttliches Princip des Lebens vorangestellt; durch welche Vermittlung er wirke, ist aus der Asketik zu lernen. Der Hr. Verfasser spricht Vorr. XI. die Ansicht aus, daß die Lehre von den Sakramenten

in v. Hirschers Moralsystem viel an Interesse würde gewonnen haben, wenn er sie unter Einem, sowohl in ihrem gegenseitigen Zusammenhange, als nach ihrem gemeinsamen Urgrunde und Endzwecke dargestellt hätte, anstatt sie — mit dem Sakramente der Ehe beginnend und ganz auseinander gerissen — seinem organischen Plane an verschiedenen Orten einzuschieben. Dies heißt mit andern Worten: es ist nicht gut, eine Wissenschaft organisch aufzubauen und einzurichten, sondern es sind diejenigen Theile, welche an verschiedenen Orten einzufügen wären, damit ein Gebäude entstände, auszusondern, daß man den Baustoff beisammen sehen kann. Unleugbar haben die Sakramente je eine bestimmte Beziehung auf das Leben und zwar auf dasselbe nach seinen verschiedenen Stadien und nach besonderen Verhältnissen, und wenn daher immer das Leben beschrieben wird, so muß ihre Behandlung in der Moral auseinander treten; die Dogmatik stellt sie im Zusammenhange dar, nicht die Moral; die vorgebliche Zerrissenheit, wie die gesonderte Behandlung der Sakramente in der Moral bezeichnet wird, ist aber nichts anderes als eine Vertheilung zum Zwecke eines organischen Baues, wie bei einem sinnlichen Baue die Materialien des Gebäudes an verschiedene Orte vertheilt werden. Allein wenn die Sakramente mit einer Gesetz- oder Pflichtlehre zusammengestellt werden, so finden sie, wie überhaupt keine Genetik des Lebens Stelle finden kann, keine gesonderte Einreihung im Systeme, und da dieser Begriff von Moral noch unsern Hrn. Verfasser beherrscht, so ist begreiflich, daß er die Nothwendigkeit einer gesonderten Behandlung nicht einsieht. Dies sind die Mängel, welche in Ansehung der innern Beschaffenheit dieses Systems und der Grundform der Behandlung hervorzuheben waren; es möchte aus der allgemeinen Betrachtung dieses Werkes einleuchten, daß es nicht zulässig ist, in einer Wissenschaft zweierlei wesentlich verschiedene Standpunkte mit einander zu verbinden, dem einen zu huldigen, ohne den andern zu verlassen.

steme; er war genöthiget, sie dem Systeme vorauszuschicken, da doch alle Theile, welche er in demselben darstellt, — in der rechten Beziehung aufgefaßt, — wesentlich dem Systeme angehören. Es wird in dieser Lehre vom Reiche I. S. 1 — 206 die Idee des Reiches entwickelt und sofort dargestellt, was Gott gethan hat, um die Verwirklichung dieser Idee im Geschlechte herbeizuführen, nachdem es von Gott in der Ursünde abgefallen war. Die erstere konnte nun leicht mit einer Gesetz- oder Pflichtlehre in Verbindung gebracht werden, da in ihr der Wille Gottes als Gesetz hervortritt. Aber die positiven Veranstaltungen und Werke Gottes konnten in dem allgemeinen Theile, welcher eine Pflichtlehre einleitet, als Faktoren zur Verwirklichung des Reiches keine wesentliche Stelle finden. Indem nun die Lehre vom Reiche außerhalb des Systems gestellt ist, so sieht man nicht in allen ihren Theilen, was sie überhaupt für die Moral bedeuten soll und es ist klar, daß die anerkannte und gesuchte innere Verbindung der Moral mit der Dogmatik von dem Hrn. Verfasser nicht gefunden ist; wenigstens in dem Hauptpunkte der christlichen Wahrheit, in der Lehre von der Erlösung ist die Verbindung nur äußerlich.

Aus der Herrschaft eines doppelten Standpunktes erklärt es sich ferner, warum der Hr. Verfasser zwar eine Genetik des Lebens im Reiche im Auge hat I. S. 276 ff., aber nicht zur systematischen Darstellung derselben auf dem Grunde der göttlichen Anstalten kommen kann. Er ist genöthigt, die Asketik von der Ethik zu trennen und jene besonders zu behandeln. Es werden also Glaube, Hoffnung und Liebe als Lebensmomente und Pflichten dargestellt, ohne daß je die besonderen göttlichen Gnadenmittel, welche dieses Leben erzeugen, stärken und kräftigen, zugleich zur Sprache kommen, nur wird im Allgemeinen der h. Geist als göttliches Princip des Lebens vorangestellt; durch welche Vermittlung er wirke, ist aus der Asketik zu lernen. Der Hr. Verfasser spricht Vorr. XI. die Ansicht aus, daß die Lehre von den Sakramenten

der Creatur von der Gottheit, also die Außerweltlichkeit Gottes und die Außergöttlichkeit der Welt entschieden ausgesprochen ist, und nur für diejenigen steht er in seinem Buche geschrieben, welche Geschick und Beruf zum spekulativen Denken haben, und alle diese werden keinen Anstoß daran nehmen, sondern einzig und allein ein metaphysisches Verhältniß, welches in dem Christenthum ausgesprochen ist, scharf und kurz bezeichnet finden. Der Widerspruch gegen den Satz: daß der Mensch Selbstzweck sei S. 25, — ist ein direkter Widerspruch gegen das menschliche Bewußtsein, und die Folgerungen aus demselben, nach welchen er die gefährlichste und verderblichste These für die sittliche Ordnung wäre, konnten nur bei einer gänzlich verkehrten Auffassung desselben gemacht werden. Wenn S. 111. das Apage Satana über das Unternehmen ausgesprochen wird, die Versuchung Christi als ein nothwendiges Moment in seiner Lebensentwicklung darzustellen, so wird der Leser über eine solche Indignation nur staunen können, aber dann betrübt sich sagen: das Bestreben, das sich zum klaren Bewußtsein zu erheben, was Paulus mit den Worten ausspricht: *ωφειλε· κατα παντα τοις αδελφοις ὁμοιωϑηναι* Hebr. 2, 17., kann wahrlich keine Ketzerei sein!

Von der Darstellung der Lehre vom Reiche Gottes geht der Hr. Verfasser über zu den Begriffen von Religion, Theologie und christlicher Moral, woran sich die Angabe der Quellen, Hülfsmittel und Vorzüge der christlichen Moral schließt S. 164 — 208.; darauf folgt die „allgemeine Ethik" oder die Entwicklung der allgemeinen ethischen Materien und Begriffe S. 208 — 411. Ende des ersten Theiles. Nachdem der Hr. Verfasser S. 175. f. bis zur Evidenz nachgewiesen hat, daß die Theologie, — die wissenschaftliche Darstellung des Reiches Gottes, keineswegs das eigene Denken und Forschen verbiete, so wird S. 181 ff. die Offenbarung Gottes in Christo als die Eine und eigentliche Quelle der christlichen Moral dargestellt; das

infallibele Organ der christlichen Offenbarungswahrheit ist ihm aber das Oberhaupt der Kirche. Er läßt sich darüber so vernehmen: „Die Aufgabe des dem Petrus übertragenen Primates ist nicht bloß die Erhaltung der Einheit, sondern gewiß auch, daß die Kirche stets heilig, katholisch und apostolisch bleibe. Rom ist deßhalb das lebendige Centrum, aus welchem in die ganze Kirche Licht und Leben ausströmet. Könnte diese Kirche in ihren dogmatischen Entscheidungen je irren, so würde mit dem Sturze des Felsens auch die Kirche einstürzen und die Verheißung des Erlösers läge unter Trümmern!“ Welche Unklarheit der Begriffe in diesem rhetorischen Vortrage! Ist denn das conservative Element im Primate in Ansehung der Einheit der Kirche nicht zugleich auch dasjenige, welches die Heiligkeit und Apostolicität wahrt, gehört es nicht auch zur Einheit der Kirche, daß sie an der Einen apostolischen Lehre festhalte und durch die Eine christlich-apostolische Wahrheit geheiligt sei? Es sind zwar in dem Nicänisch-Konstantinop. Symbolum die Notae verae ecclesiae neben einandergestellt, aber gewiß haben die Väter keine solche Sonderung der Prädikate ausdrücken wollen, als ob der Kirche das eine wahrhaft zukommen könnte, ohne das andere wahrhaft zu haben, und so können sie auch nicht einander entgegengestellt werden. Dasjenige aber, was der Hr. Verfasser deutlich ausspricht und was ihm besonders am Herzen liegt, ist die Infallibilität des Nachfolgers Petri, welche hier wie ein dogma fundamentale vorgetragen wird. Wir lassen ihm gegenüber einen ehrwürdigen ältern Dogmatiker reden, damit es nicht bei Einigen den Anschein habe, als ob der Zweifel oder Widerspruch gegen diese These erst von heute stamme. Klüpfel kommt, nachdem er die Infallibilität der Kirche bewiesen (Institutt. Theol. dogm. I. Prologg. LXV), auf die Frage: Quid nomine ecclesiae hic intelligatur? (LXX.) und nun folgt auf diese Frage zuerst die negative Antwort (LXXI): Nomine ecclesiae non intelligitur solus papa,

und er spricht sich sofort so aus: **Ac primum quidem extra omnem controversiam positum esse arbitramur (quidquid hac de re theologi quidam ante nos senserint), ecclesiae infallibilis nomine intelligendum non esse summum pontificem. Neque enim homo unus ecclesiae nomine unquam venit, quae necessario est coetus plurium, velut etiam ipsum ecclesiae vocabulum edocet, quod denotat evocationem aut convocationem. Neque (etsi permitteremus, per summum pontificem, ceu per caput ecclesiam universam repraesentari, cujus est primas) argumenta suppetunt, quae evincant, donatum esse papam infallibilitatis privilegio. Multa vero eademque gravia sunt, quae obstant, quominus tam magnificam dotem in pontifice summo agnoscamus.** Es wird nützlich sein, dazu auch die von Klüpfel beigefügte Note zu lesen. Nach einer zweiten negativen Antwort auf die oben stehende Frage: **Neque ecclesia particularis (LXXII)** — gibt er die positive Antwort: **Ecclesia universalis, docens (LXXIII. IV.).** Wir fügen nur noch hinzu, daß unser Hr. Verfasser ganz die organische Einrichtung verkennt, welche Christus seiner Kirche gegeben hat Eph. 4, 11 ff., und daß das Bild dieses Organismus das Urtheil gegen ihn spricht, daß er eben so sehr in eine Einseitigkeit verfallen ist, wie diejenigen, welche eine Kirche mit den ihr wesentlich zukommenden Eigenschaften ohne Oberhaupt constituiren wollen.

Der Hr. Verfasser fährt nun im folgenden Paragraph S. 185 fort: „Niemand wolle sich daran stoßen, daß *ich* die h. Schrift eine abgeleitete Erkenntnißquelle nenne." Die Verwahrung, mit welcher er diese Benennung einleitet, beweiset wohl, daß er das Gefühl hatte, etwas Anstößiges zu schreiben, und es wird schwerlich ein Leser den Anstoß verwehren können. Das Anstößige liegt darin, daß er das kirchliche Bewußtsein, welches als die erste Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarungswahrheit bezeichnet wird, von der h. Schrift trennt und diese beiden Erkenntnißquellen

so nach einander ordnet, als ob das kirchliche Bewußtsein nicht allein vor der h. Schrift vorhanden gewesen, sondern diese auch ihrer Bedeutung nach jenem untergeordnet sei. Wir setzen entgegen: die h. Schrift des N. B. ist der im Buchstaben fixirte Ausdruck des urkirchlichen Bewußtseins, des Bewußtseins der Apostel, welche die Grundsteine der Kirche sind und da der objektive Charakter dieses Bewußtseins, wie es in flüssiger Form ausgesprochen und im Worte fixirt ist, durch den h. Geist gewahrt und gesichert war, so kann die h. Schrift weder dem kirchlichen Bewußtsein entgegengesetzt, noch weniger irgend einer Erkenntnißquelle untergeordnet werden; sie ist das reine Wort Gottes und das untrügliche Princip der Erkenntniß aus den Erkenntnißquellen ist wieder der h. Geist, welcher in der Kirche lebt.

Wunderlich ist die Eintheilung der Geschöpfe in rein geistige und materielle S. 209. Nach dieser Eintheilung findet die Thierwelt keine Stelle unter den Geschöpfen, denn in ihr gibt es auch eine ψυχη, und ebenso nicht der Mensch, das Subjekt der Moral, weil er ein Doppelwesen ist, in welchem der Geist, πνευμα, und die Natur, nicht Materie, verbunden ist. Es wird vom Menschen gesagt: er sei der Einigungspunkt beider Geschöpfe, gleichsam ihre lebendige Synthese; — allein wenn nur zwei Geschöpfreihen sind, wie sie angegeben werden, so könnte diese Synthese nur eine zufällige oder mechanische, keine geschaffene sein, und die Verbindung könnte also auch wieder auseinander fallen. Der Hr. Verfasser hätte also von einer dreifachen Creatur sprechen sollen, von Geist, Natur und Mensch, wornach der letztere als Synthese von Geist und Natur ebenfalls eine besondere Stelle unter den Geschöpfen einnimmt.

Mit dem zweiten Theile beginnt die besondere oder „angewandte Ethik.“ Es ist, wie oben schon angedeutet wurde, hier eine Lebensdarstellung und Pflichtenlehre zugleich versucht. Der Hr. Verfasser hat sich die Aufgabe gesetzt, das sittlich Gute in seiner allseitigen Entfaltung oder das

ethische Leben der Genossen des Reiches darzustellen; es ist aber diese Aufgabe zugleich auch so aufgefaßt, daß die Frage zu beantworten sei: was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen, — oder kürzer: welches unsere moralischen Verpflichtungen im Einzelnen seien. Die erstere Auffassung hat ihren Grund in v. Hirschers Moralsystem, die andere ist aus früherer Gewohnheit beibehalten. Es ließen sich beide Auffassungen so mit einander vereinbaren, daß man die Lebensmomente oder Lebensäußerungen der Genossen des Reiches, insoferne ihre Realität von den Willen des Menschen, so wie von der Gnade bedingt ist, zugleich als Pflichten hinstellte. Da aber nach der ersten Auffassung auseinandergesetzt werden soll, wie sich das Reich Gottes oder das Leben im Reiche darstelle, d. i. worin dieses Leben nach allen Beziehungen des Menschen bestehe und wie es sich äußere, so können mit dieser Lebensdarstellung jedenfalls nicht solche Forderungen an den Willen verbunden werden, welche dieses Leben als vorbereitende Bedingungen herbeiführen sollen, wenn ein System angestrebt wird; es kann also hier von der Bildung der menschlichen Kräfte und Vermögen nicht die Rede sein, denn diese ist ja nicht das Leben im Reiche selbst, sondern Vorbereitung zu demselben. Es ist hier solcher Stoff eingemischt, welcher bei der Auffassung der Moral als Lebenslehre nothwendig in einen besondern Theil anzuordnen ist, welcher auch den in die Asketik verlegten Stoff aufnehmen soll — es muß nämlich eine Genetik des Lebens besonders dargestellt werden. Es erregt ein widerliches Gefühl, die Nachbildungen eines neuen Planes in dieser Bearbeitung der Moral zu sehen, ohne daß zugleich eine radikale Umbildung und Durchbildung wahrgenommen wird, vielmehr immer Altes und Neues nur zusammengebunden erscheint. Nur diese Wahrnehmung thut wohl, daß unter Einfluß des gewählten Vorbildes die meisten einzelnen Materien positiv christlich aufgefaßt sind.

Dieser zweite Theil oder der erste Theil der angewandten

Ethik, stellt das sittlich Gute in seiner Entfaltung nach innen oder das Reich Gottes im Innern des Menschen dar S. 1—276; daran schließt sich die Darstellung dieses Reiches in seiner Veräußerung und zwar in Bezug auf uns selbst S. 276—551. Ende dieses Theiles. In der Disposition des Stoffes ist der Hr. Verfasser von dem Fehler abgekommen, welcher sich sonst gewöhnlich in den Moralsystemen findet, Glaube, Hoffnung und Liebe, als Pflichten gegen Gott, den Selbst- und Nächstenpflichten zu coordiniren; er stellt diese Tugenden als das Reich Gottes im Innern des Menschen hin. Er ist aber sogleich wieder in einen andern Fehler verfallen, indem er alle Lebensmomente, welche das Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu Andern betreffen, als das Reich in seiner Veräußerung darstellt; Selbstachtung und Selbstliebe, sowie die Achtung und Liebe der Mitmenschen hat doch wesentlich eine innere Seite und so sind diese Tugenden in ihrer Innerlichkeit doch nicht das Reich nach außen. Es hätten jene sogenannten theologischen Tugenden nicht allein als Inneres, sondern zugleich als die Wurzel aller einzelnen Lebensmomente, welche innere und äußere sind, dargestellt werden sollen.

So sehr wir nun auch dem Hrn. Verfasser darin Anerkennung zollen, daß er sich bemühte, die christliche Moral auf das rechte Fundament zurückzuführen und von diesem aus sie zu construiren, daß ferner ein großer Theil der einzelnen Materien rein positiv christlich aufgefaßt ist, wie es sich in frühern Systemen nicht findet, so können wir im Hinblicke auf die besprochenen Mängel doch dies nicht anerkennen, daß die Wissenschaft der Moral in diesem Buche einen wahren Fortschritt gemacht hat. Wir haben aber das Vertrauen, daß der Hr. Verfasser die vorstehenden Bemerkungen einzig und allein aus einem wissenschaftlichen Interesse ableiten wird.

M....

6.

Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. Vierter Band. Auch unter dem besondern Titel: Kirchliche Zustände zu Papst Innocenz des Dritten Zeiten. Zweiter Band. Hamburg bei Friedrich Perthes. 1842. X. und 807 Seiten.

Das längst in deutschen Landen wie im Ausland gerühmte Werk Hurter's liegt nun vollendet vor uns, und wir freuen uns mit dem Verfasser dankbar, daß es glücklich zu Stande gekommen.

Fromm und sinnig, wie der Verfasser begonnen, schließt er sein Werk mit den Worten: „Zurückblickend auf den ganzen Lauf des Lebens, und auf dreißig Jahre desselben, innerhalb deren dieses Geschichtswerk zu jeder Zeit und unter allen Führungen, Erlebnissen und Geschicken, unter aller Zeitverwendung und redlicher Bemühung für manch Anderer Ehre, Wohlfahrt und Förderung gleich einem heitern Stern in stätem und gleichmäßigem Laufe über ihm geschwebt hat, darf der Verfasser aus vollem Herzen Dank sagen der göttlichen Gnade, die dem Gange seines Lebens, was auch in denselben sich verflechten mochte, hiemit eine heitere, innerlich frohe Signatur aufdrücken wollte, die es ihm möglich machte, eine Arbeit zu vollenden, wofür alle Anerkennung und alle Ehre, dafern irgend Jemand eine solche derselben zugestehen möchte, einzig und allein d e m j e n i g e n darzubringen ist, der auch hiezu das Wollen wie das Vollbringen gegeben hat."

Schon im ersten Bande dieser Zeitschrift wurde über des Verfassers Methode, historische Treue und wissenschaftliche Tüchtigkeit, so wie auch über desselben edle Begeisterung für große Charaktere und Erscheinungen in der Geschichte das Nöthige erwähnt. Es bleibt uns nur noch übrig, über den Inhalt des lezten Bandes oder des Schlusses der Geschichte

von den kirchlichen Zuständen zu Papst Innocenz des Dritten Zeiten zu referiren. Dieser Band schließt sich ganz unmittelbar an seinen Vorgänger an und ist im Grund nur Fortsetzung und Schluß desselben. Haben wir schon in der ersten Hälfte dieser Geschichte unser Erstaunen ausgedrückt über die geistige Durchdringung des großartigen und massenhaften Stoffes, welcher zu bearbeiten vorlag, so müssen wir dieses in gleicher Weise hier wiederum aussprechen. Ueberall, bei den mancherlei Gegenständen, die zur Behandlung kamen, ist denselben eine Auffassung und Beschreibung zu Theil geworden, wie wir sie in andern Geschichtswerken vergeblich aufsuchen. Die Kunst des Meisters besteht vorzüglich darin, jeglichen Gegenstand nicht blos in der Zeit und Form anzuschauen und darzustellen, in welcher er sich in den Tagen Innocenzen's entwickelt und gebildet hatte, sondern auch die Anfänge seines Werdens, die Ursachen und Unterlagen desselben zu berücksichtigen und in wenigen, aber treffenden Zügen die erfreulichen oder unerfreulichen Phasen zu zeichnen, die er erlebt hat. Dadurch geschah, daß jede einzelne Materie, welche zur Sprache kam, ein zusammenhängendes und abgerundetes Ganze an sich bildet und doch wieder als schön eingefügter Theil des ganzen Zeitbildes sich präsentirt.

Eine solche künstlerische Behandlung und Anordnung des Stoffes im Ganzen und in seinen Theilen beweist eben so das Talent, wie die gewandte Meisterschaft des so umsichtigen als tief in die Zeiten und ihre Erscheinungen blickenden Historikers. Anfang, Mitte und Grenzpunkt sind dem geistigen Blicke unsers Geschichtsschreibers gleich nahe, gleich durchsichtig und fertig zur Darstellung. Man sieht es jedem einzelnen Theilchen dieser geschichtlichen Darstellungen an, daß nicht blos das Ganze des kirchl. Lebens in der großartigsten Zeit des Mittelalters mit eigenthümlicher Begeisterung aufgegriffen, mit Liebe und inniger Theilnahme behandelt und als künstlerische Reproduction dargestellt wurde, sondern daß auch dem unbedeutend scheinenden Detail dieselbe Sorgfalt zugewendet

und somit das Werk bis in die geringfügigsten Einzelnheiten gleich ernst und würdevoll bearbeitet worden ist. Man kann in der That nicht sagen, welcher Gegenstand bevorzugt und mehr oder weniger bedacht worden sei. Jedem ist je nach seinem Inhalt oder seiner Bedeutung die gehörige Rücksicht getragen, so daß schon in der kürzeren oder ausführlicheren Behandlung desselben erkannt werden kann, von welchem Einfluß er im kirchl. Leben gewesen. Auf diese Weise wird uns ein Gemälde von den Zuständen und Zeiten vor, unter und auch noch nach den Tagen Innocenz des Dritten dargeboten, welches, was Treue und Wahrheit anlangt, nur erreicht wird durch die eben so glückliche als richtige Hervorhebung von Licht und Schatten.

Je mehr hierbei Gestaltungen und Erscheinungen im kirchlichen Leben zur Behandlung gekommen, die in andern Geschichtswerken über das Mittelalter theils umgangen und in ihrer Bedeutung völlig verkannt sind, theils auch entstellt und zu Zerrbildern herabgewürdigt wurden, um so erfreulicher und wohlthuender spricht es den Leser und Freund der Geschichte an, endlich einmal einem Historiker zu begegnen, der Allem und Allem, was als Erzeugniß des Glaubens und des in der Kirche lebenden Geistes zur Ausgebährung und Darstellung des Christenthums in seiner unerschöpflichen Mannigfaltigkeit, ewig kräftigen Lebensfrische und Durchdringung aller erdenklichen Verhältnisse des Lebens im großen Ganzen, wie in den Einzelnen sich entwickelt hat, die gleiche Aufmerksamkeit zuwendete. Es wird überall darauf hingewiesen, was die Menschen im Heiden- und Judenthum erzeugt, und wie die Kirche bemüht gewesen, allen jenen Hervorbringungen die gehörige Aufmerksamkeit zu widmen, sie in ihren Kreis zu ziehen und mit einer christlichen Signatur versehen, gewähren und wirken zu lassen zur Bezeugung und Darstellung des Einen Geistes, der zu allen Zeiten und unter allen Bildungsformen seine geschaffenen Geister hat entwickeln und bilden lassen, was am Ende zu seiner Verherrlichung und Anerkennung, zur Blüthe und

zum Schmuck der von dem Sohne Gottes als seiner Braut erkohrenen Kirche dienen und verwendet werden sollte. Hieher gehören besonders die verschiedenen Künste und Wissenschaften, die Unterschiede der Stände und die festlichen Zeiten u. s. w.

Wir bezeichnen nun die Hauptgegenstände, welche in dem lezten Theile des Werkes ihre würdevolle Behandlung und Einreihung gefunden und nach Licht und Schatten dargestellt worden sind.

Das 21. Buch, dessen erste 7 Kapitel den Inhalt des vorigen Bandes umfassen, sezt sich in dem vorliegenden fort und behandelt im 8. Kapitel die Aebte als Obere der Klöster, ihre Erwählung, Resignation oder Absezung; die Rechte und Pflichten derselben, ihre Auszeichnungen, Geschäfte, Bestrebungen und sonstige Erlebnisse nach der löblichen oder tadelnswerthen Seite.

Wir können uns nicht enthalten, den Eingang dieses Kapitels hieher zu setzen. „Ehrten die Päpste in der Gesammtheit der Klöster die flehende, unablässig himmelansteigende Stimme der Kirche um Segen für Alle, für sie aber insbesondere: Menschliche Kraft möge der schweren Leitung und Berathung der Kirche unter göttlichem Beistand gewachsen sein; so mußten sie wohl darob halten, daß jede kirchliche Genossenschaft dieser Art den Geist bewahre, aus dem sie hervorgegangen, den Zweck erfülle, der ihr vorgezeichnet worden. Daß dieses geschehe, hieng wesentlich von demjenigen ab, der als Oberer einer solchen Gemeinschaft vorstand. Der Angelpunkt der Kirche, sowohl nach ihrer Einwirkung auf die Glieder als nach ihrer gesellschaftlichen Verfassung, bleibt immer der Gehorsam [1]), als dessen höchstes Vorbild Christus

1) In der Anmerkung 2 sagt Hurter: „Es ist bemerkenswerth, daß jede, auf naturgemäßem Wege entwickelte Ordnung den Gehorsam als Grundlage postulirt; jede Revolution hingegen, auf welchem Gebiete sie gewirkt werden will, Freiheit als Köder hinwirft, so zwar, daß für Verhältnisse, bei welchen man über Mangel an

in seiner Erniedrigung zum Kreuzestode hervortritt. Diesen Gehorsam stellten alle Ordens-Vorschriften als wesentlichste Bedingung eines höhere Vollkommenheit erstrebenden Lebens voran. Sie räumten dem Obern einen weitreichenden Einfluß auf die Untergebenen ein, und lehrten diese, in seinem Willen denjenigen des gemeinsamen Vaters und Herrn mit widerspruchsloser Hingebung achten. Wie denn überhaupt bei allen Verhältnissen, auch in solchen, bei denen die Unterordnung unter den Höhern nicht eine so streng gebotene ist, an den Untergebenen der Wille, der Geist und das Bestreben des Obern widerglänzt, so mußte dieses in den Klöstern vornehmlich der Fall sein. Die Kriegsschaar ist insgemein der Spiegel ihres Anführers, die Schule der des Lehrers, das Kloster der des Abtes. Dessen Frömmigkeit, Ordnungsliebe, Neigung zu Wissenschaft ging so leicht auf die Brüder über, als Pflichtvergessenheit, Weltsinn, Genußsucht dieselben bald hinriß u. s. w."

Im 9. Kapitel werden die Schirmvögte und andere weltliche Officialen, ihr Ursprung, ihre Dienste und Einkommen, ihre wohlthätigen und nachtheiligen Einflüsse auf die Kirche und ihre Institute behandelt; eine für das kirchliche Recht sehr wichtige Darstellung.

Ein Glanzpunkt in dem Werke bildet das 10. Kapitel, darstellend die verschiedenen Orden, welche die Kirche — im Abendland aus sich hervorgehen ließ. Sowohl im Allgemeinen als im Besondern sind hier diese Ordensstiftungen in einer Weise aufgefaßt und geschildert, die Alles übertrifft, was schon Tiefes und Anziehendes über dieselben ausgesprochen wurde. Es sind die Benedictiner, die Cluniacenser, die Camalduenser, die Vallombrosaner, die Grandmontenser, die Carthäuser, die

---

Freiheit in keiner Beziehung Klage führen könnte, deren immer noch mehr vindicirt werden will. In lezter Beziehung läßt sich der Sündenfall darauf reduciren, daß die Abhängigkeit von Gott als lästig, und schrankenlose Freiheit (ihr werdet sein wie Gott) als summum bonum vorgespiegelt ward.

Cistercienser, die Prämonstratenser, die Carmeliter, die Trinitarier, die Spitalbrüder, mehrere kleinere Orden: Font-Ebraldiner, Guilbertiner, Humiliaten, sodann die Augustiner, welche der Reihe nach in ihrer Stiftung und Einrichtung, nach ihren Zwecken, Bestrebungen und Thätigkeiten, nach ihrer innern wie äußeren Gestaltung und verschiedenen Beurtheilung in ihrer Zeit vorgeführt, und bei aller Kürze der Behandlung das Wesen und die besondere Lebensform derselben uns dargestellt werden. Ein unvergleichlich schönes Tableau der geistig und praktisch wirksamen Kräfte in dem europäischen Menschenleben, zu dessen Cultur und Erhebung, so wie zur Bewältigung der jeder Ordnung und Versittlichung des Menschengeschlechtes entgegen stehenden Kräfte wird uns hier zur Betrachtung und zum historischen Genuß dargeboten.

Wegen der Bedeutung und dem großen Einflusse auf ihre Zeit werden nach Gebühr die beiden Orden der Franziskaner und Dominikaner mit größerer Ausführlichkeit gezeichnet, und wenn wir von einer Bevorzugung in einem so ebenmäßigen Werke in allen seinen Theilen sprechen wollen, so könnte dies nur von der Geschichte der Franziskaner gesagt werden; denn es scheint, daß der Blick unsers Historikers mit besonderm Wohlgefallen auf Franzens Stiftung verweilte und deshalb auch die Eigenthümlichkeiten dieses Ordens allen Andern gegenüber mit so treffenden Zügen hervorgehoben hat.

Als Einleitung zu den beiden Ordensstiftungen sagt Hurter S. 240 und 241 schön und wahr: „Jene Zeit des letzten Fünftheils des zwölften Jahrhunderts war eine vielbewegte, darum so mit Gutem als Bösem befruchtete, dieses wie jenes gebährende. Kampfesfreudiger und drohender standen sich das Christenthum und der Islam im Osten und im Westen nie gegenüber, und mächtiger wogte die Bewegung nie durch das Abendland, als in diesem Zeitraum. Weiter und zersetzender wirkend hatten Irrlehren früher niemals sich verbreitet, als bis zu der Zeit, da das Jahrhundert zur Neige

gieng, das neue aus dem Dunkel der Zukunft hervortrat. Größern Gegensatz zwischen dem gebotenen und von manchen erstrebten Ernst des Lebens, dann einer über jede Schranke sich hinwegsetzenden Lust hatte man sonst schwerlich je gesehen. Vielfacher und leichter entzündbar, zumal in Italien, waren die Kämpfe nie gewesen. Und wie aus den Zügen nach dem Morgenlande viele Zierden und Genüsse des leiblichen Daseins hinüber verpflanzt worden, so regten sich allerwärts die jugendlichen Keime eines neuen geistigen Lebens. Ueber Allem aber stand doch noch anerkannt, wenn gleich von Einzelnen in vorüberwallendem Taumel von sich gewiesen, als hehre, von oben darniedersteigende, zuletzt immer wieder einigende oder bewältigende Gestalt — der Glaube. In dieser Zeit wurden diejenigen Beiden (Franziscus und Dominicus) geboren, deren Einwirkung auf die Christenheit zuerst den Zeitgenossen so staunenswerth schien, daß es ihnen unmöglich ward, dieselbe ohne Einmischung außergewöhnlicher Kräfte zu erklären, und die hierauf in so vielfacher Verzweigung durch alle höhern Verhältnisse sich durchschlang, daß bei Jahrhunderten eine umfassende Geschichte ihrer Stiftungen zugleich diejenige der christlichen Kirche dem größern Theil nach sein würde."

Beide Stifter werden mit Säulen der Kirche, mit Lichtern des Heiligthums und dienenden Fürsten der auserwählten Braut (der Kirche) verglichen. Die Liebe, welche bis dahin mehr in Gefühlen sich bewegt, sollte zur That werden, der Glaube, der mehr der stillen Beschauung (in andern Orden) sich hingegeben, von neuem das Wort finden, welches ihn ringsum entzünde, und das, was bisher mehr empfangend sich verhalten, zeugend hervortreten. Es ist uns nicht vergönnt, länger bei diesen Orden zu verweilen, sowenig als bei den Ritterorden, die von S. 313 bis 393 ihre treue Darstellung gefunden haben.

Nun theilt uns Hurter im 22. und lezten Buch unter der Aufschrift: die Zeit, eine Blumenlese der werthvollsten

Gedanken, Aeußerungen und Schöpfungen mit, die dem Mittelalter ihr Dasein und Wirken verdanken. Die bunteste Mannigfaltigkeit, wie im neu erwachten Frühling auf dem Wiesenbeet die Blumen hingesäet sind, bietet sich dem betrachtenden Blicke dar, und man weiß nicht, ob man dem Stoff, oder seinem Sammler und Darsteller mehr Auszeichnung zuerkennen soll. Zunächst bieten sich uns dar die Feste, deren Bedeutung und Wirkung; die Messe, sodann die Zeitrechnung. Eingeleitet wird das Ganze durch eine Betrachtung der Kirche und deren Stellung und Einfluß, die also beginnt:

„Die Erwiederung des heil. Thomas von Aquin auf die Worte Christi: „Du hast Gut von mir geschrieben, was willst du zum Lohne?“ — Keinen andern als dich selbst, Herr! — ist treffend die Bezeichnung des, dieses Jahrhundert bewegenden Geistes genannt worden. — Die Kirche erkannte in Christo, dem Mensch gewordenen Wort und Weltheiland, nicht sowohl ihren Begründer, als vielmehr ihren Mittelpunkt, von dem und zu dem alles Leben ströme, mit welchem dasselbe so nach seinem höchsten, geistigen Bewußtsein, als nach jeder denkbaren äußern Erscheinung sich verbinden, sich durch jenes anregen, dessen Regsamkeit wieder bethätigen müsse. Der Geist, den er ihr verheißen hatte, sollte sich kräftig und wirkend offenbaren nach zwei Richtungen: nach Außen, um, was noch getrennt, zur Verbindung mit jenem Mittelpunkt zu erheben; nach Innen, um das Verbundene mit demselben in reinern Einklang zu bringen. Die Lehre von Christo, seinem Wesen und seinem Verhältniß zu den Menschen, war der Kirche nicht blos ein objectives Dogma, um den Scharfsinn zu üben und die Speculation zu fördern, sondern sie war eine concrete Thatsache, die der Glaube in das subjective Erlebniß hinein versezte. Wie sie hiebei nicht auf irgend eine gesonderte Lebensfähigkeit und Lebensthätigkeit der Menschen einzuwirken sich bestrebte, sondern sie alle berühren, alle ergreifen, alle sich aneignen, sie alle mit dem Geist durch-

bringen wollte, als dessen Körper sie sich erkannte; so genügte es ihr nicht, die Menschen als einen unermeßlichen Haufen von einzelnen Theilen in sich aufzunehmen, sondern es sollten ebensowohl die verschiedenen Gliederungen, nach welchen die Einzelntheile zu manchartigen zeitlichen Zwecken sich verbinden, und so erst ein Ganzes darstellen, von ihr durchdrungen werden. Es sollte so der Raum als die Zeit, es sollte das Leben des Menschen in seinem Gesammtverlauf wie in seinen besondersten Momenten, es sollte das Oberste wie das Unterste, das Größte wie das Kleinste von ihr erfaßt, belebt, mit dem Weltheiland und seinem Erlösungswerk, als dem in alle Ewigkeit hinaus sich bewegenden Pulsschlag jedes wahren Lebens in Verbindung gesezt werden."

Die Idee der Kirche, wie dieselbe damals vielleicht weniger in das klare Bewußtsein getreten, als in voller, frischer Lebensfülle vorhanden war (weil überhaupt das Leben der Erkenntniß seiner Geseze weit voran geht), trat von dieser Zeit an, von welcher wir handeln, sinnbildlich in immer lichtvollerer Entwickelung vor Augen in den vornehmsten Bauwerken, die durch sie in allen Ländern in's Dasein gerufen wurden. Die wesentlichste Gestaltung derselben war das Zeichen des Heils, an welchem derjenige, in dessen Ehre zunächst sie sich erhoben, jene Bestimmung vollendet hat, worin er in alle Ewigkeit zum unerschütterlichen Eckstein geworden ist für Alle, die auf ihn sich bauen wollen.

Sofort wird nun von unserem Verfasser in seiner eigenthümlichen compakten Weise dargestellt das Verhältniß der Kirche zu dem Leben der Einzelnen und dann zu der Gesellschaft an sich; weiter zu dem innern Leben der Menschen, zu den geschlechtlichen Verhältnissen. Eine Reihe von Zügen aus dem öffentlichen Leben wird gezeichnet, zumal aus dem Leben der Fürsten, der Großen, der Frauen; hier wird ganz zweckmäßig die Verehrung Mariens angefügt; hierauf gesprochen von den vielerlei wohlthätigen Stiftungen; von der Demuth und Gewissenhaftigkeit, von der Achtung vor dem

Recht. Aber es wird auch nicht übersehen, die Schattenseite des Zeitalters zu schildern. Die Klagen der Zeit über die Geistlichkeit, über Fürsten, Ritter und über vieles Andere werden vernommen; aber es wird auch hervorgehoben das Ansehen der würdigen Geistlichen. Die Kenntniß und Schätzung der hl. Schriften wird besprochen, eben so das Predigtwesen berührt. Sodann kommt zur Darstellung die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und deren Werthschätzung; endlich der Wunderglaube. Als beurtheilendes Räsonnement wird beigefügt:

„Man möchte sagen, in den kirchlichen Gebräuchen, in jener Verehrung der Heiligen und ihrer Ueberreste, in diesem Wunderglaube und in dieser Dämonenfurcht seie das Geistige der Religion ganz an das Körperliche aufgegangen, der Spiritualismus über dem Materialismus von dannen gewichen. Fassen wir aber die Zeit in ihrem Zusammenhange auf; hören wir auf die Zeugnisse, die aus derselben zu uns hinüber gelangt sind; behalten wir zu deren Würdigung die gehörige Fassung; so werden wir gestehen müssen, daß der Glaube lebendiger und bewußter die Gemüther erfüllt habe, als da, wo über dem Bestreben, die Religion ganz körperlos zu machen, Alles immer mehr und mehr sich verflüchtigt. Betrachten wir die Gebräuche, überschauen wir so vieler Tausend Leben im Ringen und Entsagen, in Bekämpfen und Entbehren, in Reuen und Büßen; schlagen wir die Bücher auf, so spricht Alles zu uns von der lebendigen, festen Ueberzeugung des Zusammenhangs des Himmels und der Erde, des erkennbaren, vernehmbaren, durch alles offenbaren Einwirken Gottes auf das gesammte Geschlecht und auf den Einzelnen. Allenthalben, zu aller Zeit, an Alle ergehen Winke; Segnungen oder Mißgeschicke, Errettungen und Unfälle, haben alle denselben Zweck: zu warnen, zur Buße zu wecken, zu belehren. Das Alle Betreffende soll auf den Einzelnen, das den Einzelnen Berührende auf Alle zurückwirken; und es möchte beinahe scheinen, als habe die Geschichts-

erzählung aus diesen Zeiten, die Ansichten und die Allen eingeprägte Richtung derselben in Schrift verfassend, theils ein fortlaufendes Beleg zu dem apostolischen Wort: Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen —, theils eine nicht aus Vernunftgründen, sondern in Thatsachen zusammengestellte Theodicäe geben wollen."

Nun folgt von S. 549—643 die Beschreibung von den mittelalterlichen Lebensweisen, den Sitten und Gebräuchen bei Fürsten, Geistlichen, Großen, dem Volke u. s. w. Es wird uns in markirten Zügen der Zustand der Wissenschaften und der Gelehrsamkeit beschrieben. Ein treues Bild wird uns dargeboten, wie es sich mit dem Wissen und Bilden in den niedern Schulen und auf den Universitäten verhalten habe. Alle einzelne Wissenschaften, die betrieben und docirt wurden, werden der Reihe nach vorgeführt, und in gedrängter Kürze, aber mit eben so viel Erudition als Kunst dargestellt. Ueber die gelehrten Anstalten haben wir noch nichts gelesen, was uns so befriedigt hätte, wie Hurter's Darstellung derselben. Dasselbe ist der Fall in der Beschreibung der einzelnen Wissenschaften, wo und wie sie docirt wurden, als: die Theologie, die Philosophie, die Rechtsgelehrsamkeit, die Arzneiwissenschaft, die Naturwissenschaften, die Astronomie, die Naturphilosophie, Grammatik, Sprachen. Es wird untersucht, wie es mit den historischen Studien bestellt war, was die Biographien und Briefe austragen; die Erdkunde und die Reisen werden in Erwägung gezogen; und leztlich in den damals producirten Encyklopädien nachgewiesen, welchen Umfang von Kenntnissen einzelne Gelehrten besessen und an den vorhandenen Büchern (Bibliotheken) gezeigt, wie man beeifert war, die gelehrten Bildungsmittel aufzubewahren und zu verbreiten. Es mag auffallen, daß wir uns damit begnügen, nur die Momente anzudeuten, die zur Sprache gekommen und ihre Beschreibung erfahren haben und nicht auch uns tiefer in dieselben einlassen. Hierbei muß bemerkt werden, daß die behandelten Gegenstände unter sich und zu

der Zeit, die gezeichnet werden soll, in engster Verbindung stehen, und nicht, wie dies gewöhnlich in andern Darstellungen geschieht, rubricirt oder nummerirt sind, so daß es in diesem Falle leicht ist, die eine oder andere Materie auszuheben und als Muster zur vorläufigen Kenntnißnahme oder Innewerdung des Geistes und der Art und Weise der Behandlung einer Sache von Seite des Schriftstellers mitzutheilen.

Bei unsrem gegenwärtigen Schriftsteller verhält sich dies Anders. Hiezu kommt noch, daß Hurter es nicht liebt, sich in's Breite zu ergehen oder sich selbst gerne reden zu hören. Nichts weniger als dieses. Wir erhalten überall nur den Kern, das Mark von den historischen Erzeugnissen und Erscheinungen, so daß es äußerst schwierig, wo nicht gar unmöglich wird, auch nur einigermaßen davon einen Auszug zu geben, wenn nicht der Geist und die Kraft unter der Hand des Mittheilers sich schwächen und verkümmern soll. Es ist Alles, so zu sagen, ein Stück, und durch ein künstlerisches Band zusammengehalten und getragen. Ohne in ein ausführliches Detail sich einzulassen, wozu wir uns für eine Anzeige nicht herbeilassen dürfen, wäre jeder andere Versuch ein den Werth der Sache und die Darstellung derselben verletzendes Unternehmen. Wer genießen und gewinnen will, der eile zu dem Werke selbst und nehme in Empfang. Nicht viel Anders steht es mit Hurter's historischen Darstellungen der mittelalterlichen Erzeugnisse auf dem Gebiete der Künste. Es ist vorab die Dichtkunst bei den christlichen Völkern des Abendlandes aller Zungen, welche zur Beschreibung kommt, dann die Musik, die Baukunst, die Bildhauerkunst, die Glasmalerei, die Malerei, die musivischen Kunstwerke, die Metallarbeiten, Gold- und Silberarbeiten, Wirken und Sticken; es werden besprochen der Aufwand, den man für kirchliche Gegenstände machte, und andere künstlerische Werke bezeichnet, womit man die Kirchen auszustatten und den Gottesdienst zu verherrlichen bemüht war;

den Schluß dieser Reihe von historischen Gemälden macht die Beschreibung der Einweihung einer durch die bezeichneten Künste und Reichthümer mehr oder weniger ausgestatteten Kirche.

Aus dem reichen Schatze gründlicher und umfassender Quellenstudien hat uns auch hier der oft gerühmte Verfasser höchst dankenswerthe Belehrungen und Berichtigungen, so wie viel Anziehendes mitgetheilt.

Um das Bild der fraglichen Zeit zu vervollständigen, sind auch diejenigen Verbindungen nicht unberührt geblieben, welche in diesem Jahrhundert, in dem einen Lande dem Scheitelpunkt ihrer Bedeutung sich näherten, in dem andern theils erst im Werden begriffen waren, theils ihrer Entwicklung und Erstarkung langsam entgegen schritten, sodann je länger desto mehr ihre Stelle als bedeutende Glieder der gesellschaftlichen oder staatlichen Verbindung einnehmen — die Städte. Es werden hier die wesentlichsten Hauptzüge zusammengestellt, das Leben und Weben, die Rechte und Freiheiten, die glücklichen und unglücklichen Bestrebungen der Städte, ihrer Bewohner, Innungen u. s. w. auf eine sehr anziehende Weise geschildert. Diese Geschichtspartie wird nicht ohne Hinblick auf unsere Zeit also geschlossen: „Diese Zeit ist von Gewaltthat und Ungerechtigkeit so wenig frei gewesen als irgend eine, aber sie hat beide offen getrieben und dieselben weder verschmizt in den Bereich des Rechts hinüberklügeln, noch mit frecher Stirne dem Unrecht die Farbe des Rechts anrednern wollen.“

Da man immer noch vielfach die große Wirksamkeit der Kirche im Mittelalter auf die Staaten verkennt, und so Vieles von unbefugten Uebergriffen der Kirche in das staatliche Gebiet spricht, ja diese Uebergriffe auch in unsern Tagen immer noch befürchtet, was Alles blos daher kommen kann, weil Geschichtsschreiber die Gegenwart über die Vergangenheit fälschlich berichten, so sei uns vergönnt, als Anhang dieser Anzeige aus dem vorliegenden Bande S. 420 ff. des [illegible]

so scharfsichtigen als unpartheiischen Historikers Hurter die Wirksamkeit der Kirche und ihre Stellung in dieser Hinsicht darzustellen:

„Von denjenigen, welche über dieses Zeitalter geschrieben haben, ist eben so vielfältig geklagt als der Kirche zum Vorwurf gemacht worden, daß sie sich über den Staat hinaufgestellt, daß sie unbefugt in dessen Rechte eingegriffen, dessen Entwicklung gehemmt habe. — Die Kirche hat sich nicht über den Staat hinaufgestellt. Als ein gleichzeitig Bestehendes, in ihrem Ursprung aber weiter in die Zeiten hinauf Reichendes als alle damaligen Staaten, stand sie mit und neben ihnen. Aus einem ganz andern Princip hervorgegangen, einen ganz andern Zweck anstrebend als diese, bewegte sie sich in einem andern Lebenskreise als die Staaten. Unter ihnen konnte sie nicht stehen, denn sonst hätte sie gar nicht bestanden, wenigstens nicht als eine und allgemeine Institution; hätte sie keine Berechtigung zum Leben in sich getragen, somit dieses auch nicht frei äußern können. Höher war sie allerdings als der Staat, ohne daß hiemit unter zwei, von einander unabhängigen Institutionen eine Rangordnung festgestellt werden sollte. Höher war sie insofern, als sich ihr Ursprung unmittelbar an den Herrn aller Dinge knüpft, als sie an Dauer ihres Bestehens alle Staaten weit übertraf, als sie keine Grenzmarchen kannte, sondern in ihren weiten Umkreis alle Staaten begriff, selbst aber durch keinen eingeschlossen werden konnte. Durch den über Allem waltenden Geist ins Dasein gerufen zur Leitung, Erleuchtung und Unterweisung der Geister in demjenigen, was von keinen Schranken des Raums und der Zeit beschlossen werden kann, war ihre Entwicklung eine geistige, mußte sie die Intelligenzen sich aneignen, deren Ausbildung sich angelegen sein lassen, das Irdisch-Sichtbare und Zeitliche aber als Träger jenes überirdischen Zweckes, als nothwendiges Gefäß, als unerläßliches Mittel betrachten, um das, ihrer Obsorge Anvertraute zu erreichen. Wenn sie die Hohen lehrte, daß alle Macht von Gott, ihm für deren Anwendung jeder ver-

antwortlich, zulezt nach bald zerronnenem Leben der im Purpur Geborne deßwegen nicht höhern Ansehens seie als der Bettler; wenn sie dem Niedrigen ein und dieselbe Aussicht eröffnete mit den Hohen, ein von den weltlichen Verschiedenheiten unabhängiges Ziel mit diesen ihm entgegen hielt, seinem innern Menschen gleichen Werth zuerkannte mit ihnen; wenn sie ihre Anordnungen, ihre Vorschriften, ihre Geseze geltend machte an dem Fürsten wie an dem Hörigen; wenn sie auf Erde desjenigen Stelle vertrat, vor welchem es keinen äußern, nur einen innern Werth der Sterblichen giebt: so ließ sie damit den Staaten ihren Gang, denn diesen waren die Körper, das Irdische, die zeitlichen Zwecke angewiesen; das Regiment der Kirche erstreckte sich über die Geister, berührte das Himmlische, sollte die unvergänglichen Zwecke — ebendieselben für jeden Einzelnen, welches seine Stellung in der irdischen Gesellschaft seie — fördern.

In der Kirche allein hob sich der Unterschied der Stände auf, welchen die Gesellschaft niemals aufgeben soll, den sie aber damals fester hielt, als es in der Folge geschehen konnte. Er mußte sich aufheben; denn die, einzig das Zeitliche berührenden Verschiedenheiten der Geburt, des Standes durften sich neben den höhern Forderungen der Ausbildung des Geistes durch Wissen, des Willens durch Frömmigkeit nicht geltend machen. In der zur ausschließlichen Lebensaufgabe gewordenen Vorbereitung auf das Ewige und Unvergängliche reihte aber die Kirche den Fürsten neben den Klosterbruder, und hob den in der Dunkelheit Gebornen seiner innern Vorzüge wegen zu dem Glanz, mit der sie ihre obersten Diener umgab, so war es ihr verliehen, die Verschiedenheiten auszugleichen, welche die Entwicklung der blos menschlichen Dinge herbeigeführt hat; dem Trieb des Menschen, über seine Genossen sich emporzuheben, eine so ehrenvolle als rechtmäßige Laufbahn zu eröffnen, und einem schönen und lohnenden Wirken manche ursprünglich edleren Kräfte zu gewinnen, welche vielleicht bei Unmuth und Neid über versperrte Wege in Un-

heil bringende Verirrungen sich gestürzt hätten. Aber daneben hat das geordnete Gefüge des Baues der Kirche, ihre wohlberechnete Gliederung, die tiefe Einsicht, welche in ihrer Verwaltung sich kund that, die Weisheit, die aus ihrer Gesetzgebung hervorleuchtete, die Folgerichtigkeit, die alle ihre Anordnungen begleitete, die Regelmäßigkeit, die ihren Geschäftsgang beherrschte, so wesentlich als wohlthätig auf die Organisation der weltlichen Staaten eingewirkt. In Manchem ist sie das Vorbild gewesen, und darf auch deßwegen die Lehrerin der Völker genannt werden. Vieles ward ihr abgelernt, zu Vielem gab sie den Antrieb, von Vielem sind die Keime in ihr zu suchen.

Wenn aber von der Kirche manche Anordnung ausgegangen, durch sie manche Verfügung getroffen worden ist, welche das Alterthum für den Staat in Anspruch genommen hat, welche die spätere Zeit, deren Begriffe weniger in Bezug auf diesen, als in Bezug auf die Kirche, der Veränderung unterlagen, diesem als unbeschränktes, ihm allein zugefallenes Erbtheil anweisen will: so sind jene Anordnungen von ihr nicht darum ausgegangen, jene Verfügungen nicht deßwegen getroffen worden, weil sie über die Schranken ihres Wirkungskreises hinaus in denjenigen des Staats eingreifen wollte; sondern weil sie dasjenige, was die Anordnungen und Verfügungen berührten, als wesentlich ihrem Dominium angehörend betrachtet, und betrachten durfte. Dieselben waren weder gegen die innere Organisation der Staaten, noch gegen die Rechte derer, die an ihrer Spitze standen, noch gegen die Befugnisse, welche der höchsten weltlichen Gewalt zukommen müssen, gerichtet; sie waren gegen sittliche Gebrechen, gegen dasjenige gerichtet, was die menschliche Gesellschaft gefährdete, was mit dem Begriff der über Alles sich erstreckenden Herrschaft Christi unvertragsam schien. Das Bestreben der Kirche ging offenbar dahin, die Menschen zu sänftigen, die rohen Gewohnheiten zu mildern, die Sitten zu bessern, die Gemüther für Höheres empfänglicher, und den Zustand der Menschen im

allgemeinen freundlicher, darum erträglicher zu machen. Dessen war sie von Anbeginn her als einer hohen, ihr zugewiesenen Aufgabe bewußt; diese Aufgabe hat sie zu erfüllen sich angelegen sein lassen, wie sie erfüllet werden möge, verstanden.

Dieses höhere geistige Walten, nicht als eines über die weltliche Macht gestellten Vormundes, sondern als eines über ihm Stehenden, dieweil er das Lebensprinzip und den Zweck der Kirche für höher als die seinigen ehrte, erkannte der Landesherr, welcher den Vertrag mit Unterthanen aus eigenem Antrieb unter den Schutz der Kirche stellte und deren Gnaden verlustig erklärt zu werden verlangte, so er denselben brechen würde. Durch den Gottesfrieden legte sie der waffenkecken Lust den einzigen Zügel an, den diese noch dulden mochte, und schirmte die Wehrlosen wenigstens vorübergehend wider Bedrängnisse, die sonst unablässig auf sie einstürmen konnten. — Die Kirche allein war es, die sich mit Ernst wider den Menschenhandel erhob, den empörenden Verkauf von Christen in die Sclaverei als strafwürdig erkannte. Gegen die Gewinnsucht, welche dem Feinde, nicht der Staaten, sondern, was mehr hätte gelten sollen, des Glaubens, Waffen und Kriegsbedarf selbst während des Streites zuführte, sezte abermals die Kirche ihr Ansehen ein, die sonst Handel und Verkehr nicht weiter in ihren Bereich zog, als es die allgemeine Sicherheit der Christenheit, oder die Aufsicht auf sittliche Ordnung erforderte; welcher gemäß derselbe im Umkreise der Gott geheiligten Gebäude, an den dem allgemeinen Dienst des Ewigen geweiheten Tagen, von ihr ernstlich mißbilligt wurde.

Aus eben dem Bewußtsein, ohne Rücksicht auf Völker und Länder, Allem entgegentreten zu müssen, was den Geboten höherer Sittlichkeit und wahrer Rechte der Menschen, als göttlicher Gebote, widersprach, ging es hervor, daß Cölestin III. den Erzbischof Humbert von Canterbury ermächtigte, den Bann zu sprechen über diejenigen, welche Zölle erhöhten,

die Sicherheit der Landstraßen gefährdeten. Wieder war es die Kirche, welche den Handelsmann, der die entlegenen Länder verbindet und dadurch für des Lebens Anmuth und Gemächlichkeit sorgt, unter den Fährlichkeiten des trügerischen Elementes wenigstens gegen diejenigen sicher stellen wollte, welche Raubsucht noch über jene hinaus ihm bereiten mochte. Sie konnte in denjenigen, welche selbst Seeraub nicht für ein verworfenes Gewerbe achteten, nicht ihre Kinder anerkennen, darum die ersten Strafgesetze gegen denselben von ihr ausgingen. Die gleichen Beweggründe trieben die Päpste zu Unterdrückung des verabscheuenswerthen Strandrechts, welchem am baltischen Meere selbst die Personen als leibeigen verfallen sollten. Wirkten dann Gesetze der Könige mit, so war der Erfolg desto sicherer. Immerhin bleibt das Verdienst des Entgegenwirkens denjenigen, von welchen der erste Anstoß dazu ausgegangen war. Ferner ließ sie alljährlich über die Zauberer, Meineidigen, Mordbrenner, Diebe und Räuber feierlich den Bann aussprechen. Mit allem diesem wollte sie weder der Polizei oder der Criminal-Justiz zu Hülfe kommen, noch weniger in deren Wirkungsbereich einbrechen, nur dasjenige thun, was sie überzeugt war, daß es ihr obliege, daß sie es nicht unterlassen dürfe. Die eigentliche zeitliche und körperliche Bestrafung dieser Verbrechen, wie solcher Schandthaten, welche nicht einmal dürfen genannt werden, überließ sie nicht blos der weltlichen Gewalt, sondern erklärte selbst, daß sie dieser gebühre. Ihr Bestreben ging auf die Ausrottung und Unterdrückung der Vergehungen; Strafen beschränkte sie auf ihren engern Kreis, indem sie Geistliche, die von dergleichen angesteckt wären, entfernen, Bischöfe, die mit Vollziehung der Strafen zaudern möchten von ihren Amtsverrichtungen zu suspendiren befahl. In der Erklärung aber, daß Kirchen oder Kapellen wegen Verschanzungen nur mit Wille des Oberhauptes der Kirche dürften verlegt werden, immer aber so, daß die Pfarrkinder nichts darunter litten, wahrte sie blos

ihre eigenen Rechte, welche Anerkennung und Achtung so gut fordern dürften, als diejenigen irgend einer Verbindung.

Die Kirche war es ebenfalls, welche die Leibeigenschaft milderte (aufheben konnte sie dieselbe nicht, indem sie in fremdes Recht nicht eingreifen wollte); sei es, daß sie harte Behandlung rügte, mehr noch, weil der Gesammtinbegriff ihrer Lehre so manche Herren bestimmte, unter die guten Werke, welche der Seele zum Heil dienen, auch die Freilassung von Leibeigenen zu zählen. Ferner brachte sie die Leibeigenen doch zu etwelcher Geltung, indem sie, für die ihrigen wenigstens, Zeugnißfähigkeit in Rechtssachen der Kirche, jenen sonst nie zugestanden, in Anspruch nahm.

Endlich konnte sie die kirchliche Laufbahn dem Leibeigenen nicht versperren; nur mußte er folgerichtig (weder der Priester, noch das Glied einer geistlichen Verbindung durfte einem Andern in solcher Weise zu versprechen stehen) zuvor freigelassen sein. Fehlt es daher nicht an Bischöfen niedriger Herkunft, so dürfen wir nicht zweifeln, daß unter ihnen auch solche sich mögen befunden haben, welche im Stande der Leibeigenschaft geboren worden. Noch fördersamer zu Erreichung der Freiheit mußte es sein, daß Papst Gregor IX. erklärte, bei einem Sohn, den eine Freie dem leibeigenen Manne geboren, seie auf Einsprache von dessen Herrn gegen priesterliche Weihe keine Rücksicht zu nehmen.

Daß bei Todtschlag nach bürgerlichem Gesetz oft Leben um Leben ging, können wir unsern Ansichten zufolge nicht mißbilligen. Härter war die Sitte in Schwaben, daß ein zur Hinrichtung verurtheilter Mordbrenner, damit Schmach ihn zerknirrsche, war er ein Freier einen Hund, war er ein Dienstmann einen Sattel aus der einen Grafschaft in die nächstgelegene tragen mußte. Weniger möchten sich Strafbestimmungen rechtfertigen lassen, welche Glied an Glied sezten, Hand um Hand nahmen; vollends nicht, wenn Grausamkeit die sonst partheilos geübte Gerechtigkeitspflege befleckte. Auch hierin war die Kirche milder. Sie verurtheilte selbst Bischofs-

mörder nicht zum Tode, sondern hoffte, durch auferlegte lebenslängliche Buße sie zu Reue und Bekehrung zu wecken. So mußte auf Innocenzens Befehl ein Mann, welcher in saracenische Gefangenschaft aus Hungersnoth die eigene Tochter geschlachtet und verzehrt, hierauf auch die Frau getödtet hatte, aber doch deren gekochtes Fleisch nicht zu berühren vermochte, bei drei Jahren in Fasten, Gebet und Bußübungen ein unstätes Leben führen, dann weitere Verfügung des Oberhauptes der Kirche gewärtigen. Freilich hatte er unter Thränen sein entsetzliches Verbrechen demselben persönlich offenbar gemacht. Selbst zum Tode Verurtheilten wurde durch kirchliche Personen das Leben erbeten, um bei dessen fernerem Lauf in Buße nach göttlicher Gnade zu ringen; welches vielleicht dem hie und da vorkommenden Recht geistlicher Würdeträger den Ursprung gab, verurtheilte Missethäter auf dem Wege zur Richtstätte aus des Scharfrichters Hand zu befreien.

Eben diese Gesinnung lag ferner dem Entgegenwirken der Kirche gegen dasjenige zu Grunde, was entweder in Aberglaube, oder in stolzer Begierde, den eigenen Muth zum Träger des Rechts zu machen, oder in bloßer Waffenlust, ohne wesentlichen Kampfeszweck, das Leben gefährden konnte; sie sprach sich wider Ordalien, Zweikämpfe und Turniere aus, und erließ so weit es ihr möglich, Warnungen und Verfügungen gegen dieselben. Manchen Orts waren die Ordalien noch gebräuchlich. Innocenz verwarf sie mit dem Ausspruch Christi: Du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen. Die Priester, welche zu Segnung der Mittel sich hergaben, durch die das Gottesurtheil sollte vollzogen werden, unterlagen der Bestrafung. Als auf der Insel Sardinien, dieselben hiezu genöthigt werden wollten, brachte der Papst die Gesetze der Kirche wider diesen Gebrauch in Erinnerung, mit dem Bemerken: wie keinem weltlichen Richter Befugniß zustehen könne, einen Geistlichen, der dessen sich weigere, zu bestrafen. Aus dem Heidenthum ausgegangen, mochte hie und da durch die christliche Kirche diese Gewohnheit desselben Grundes wegen, wie durch Moses bei den Israeliten die Ehescheidung, wohl eine Zeitlang geduldet werden, aber ihre Oberhäupter erklärten sich stets dagegen, und sezten hiedurch die Sache allmählig außer Uebung, zulezt in Vergessenheit. Das Lateranensische Concilium legte ein unbedingtes Verbot darauf, ebenso daß ein Priester einen zur Blutrache auffordernden Brief schreiben oder dictiren dürfe. Mit Recht wurde es daher

als Folge der Freiheit auch für die Laien entgegengehalten, zu dergleichen nicht genöthigt werden zu können. Der Frage eines Bischofs: ob wegen des Präsentationsrechtes an eine Kirche ein Zweikampf stattfinden dürfe? wurde von Cölestin III. erwiedert: weder in diesem, noch in irgend einen andern Falle; die Kirchengesetze sprächen entschieden gegen den Zweikampf, man müsse denselben unter den Gläubigen ausrotten. Gegen denselben hatte sich besonders der heilige Bernhard mit aller Fülle seines Eifers, mit aller Macht seiner Rede erklärt. Den Geistlichen war er in eigener Person um so eher, aber ebensowohl auch durch Stellvertreter, selbst der Kirchengüter wegen gewagt, verboten.

Derselbe Grundsatz vielleicht, welchen Innocenz in den Worten des Erlösers gegen die Ordalien aussprach, mag ferner die Kirche bewogen haben, gegen die Turniere, als gegen eine ihr verwerflich scheinende Sache, sich auszusprechen, mit andauernder, obwohl fruchtloser, Beharrlichkeit ihnen sich entgegenzusetzen. Innocenz wich hierin von der Strenge seiner Vorfahren nicht ab; und wenn er in einem vorkommenden Fall die Strafe milderte, so sollte dennoch das Verbot in seiner vollen Kraft verbleiben. Daß der Grundsatz wenigstens anwendbar war, zeigte der Ausgang mehr als eines solchen Ritterspiels. So ward trotz der Wahl unschädlicher Waffen, Markgraf Theobald von Vohburg durch seinen Freund, den Grafen Gerwich von Bolmundstein, zu Beider tiefer Betrübniß und ernster Reue sehr gefährlich verwundet. Dann aber vollends müßte die Rüge der Kirche Beifall gewinnen, wenn die Klage des Dichters gegründet sein sollte, daß diese Spiele von ihrer ursprünglichen Art abgewichen, zu todbringendem Rasen gegen einander entartet wären. Darum ward es, daß bei einer solchen Gelegenheit im Jahr 1241 zu Neuß die Leichen von sechszig Rittern und Knappen den Tummelplatz bedeckten, teuflischem Spuck, der dieß durch Verwirrung bewerkstelligt, um so lieber zugeschrieben, als die warnende Stimme eines Gottesmannes unbeachtet an jener Ohren vorübergegangen war.“

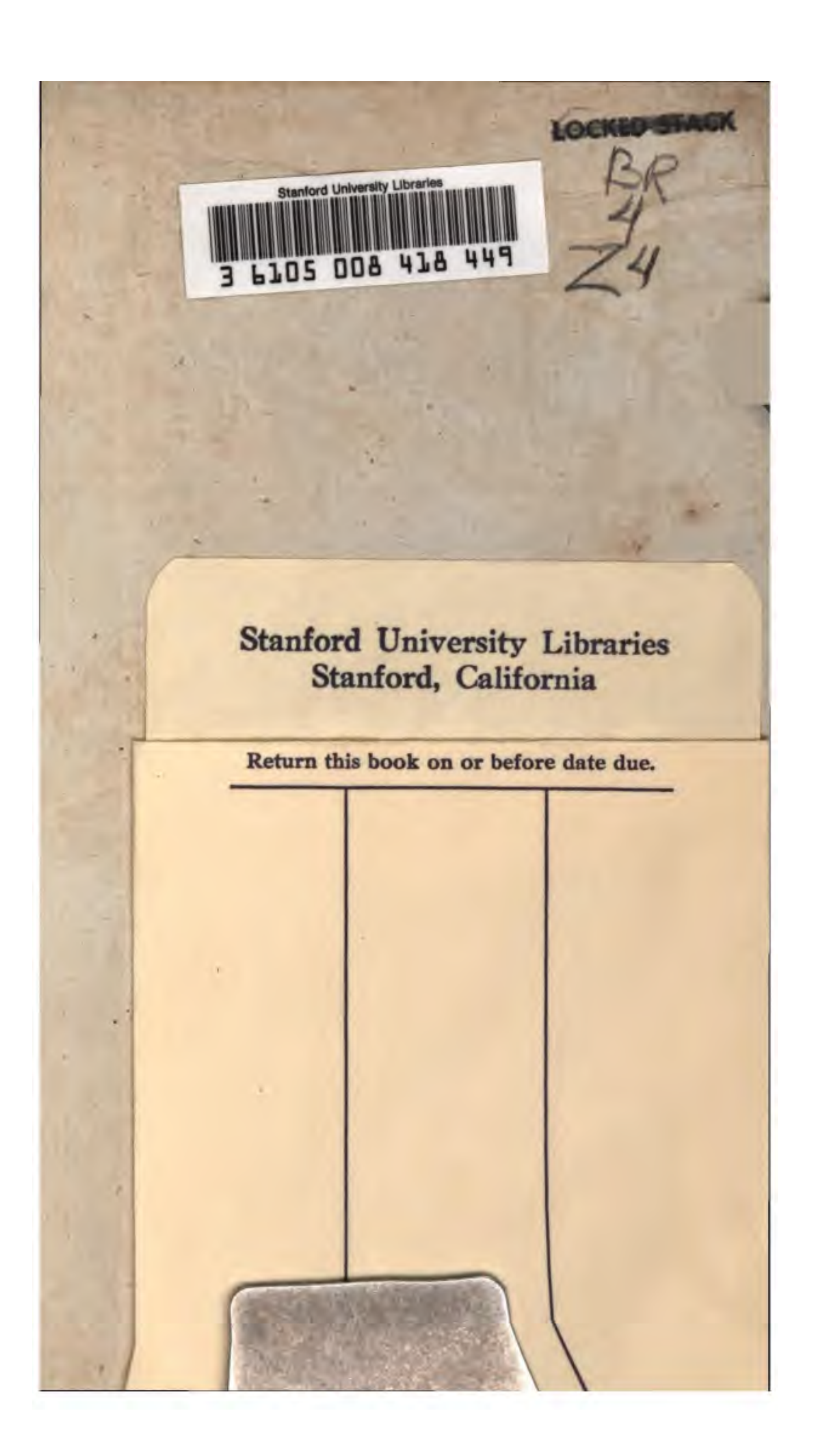
Inhalt des achten Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.







LOCKED STACK
Stanford University Libraries
3 6105 008 418 449
BR
4
Z4
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.

